EMBUN KALIMASADA

ISLAM INDONESIA 2021

Tulisan Pembuka: Fathul Wahid

Amir Mualim | Ilya Fadjar Maharika | Ishom El-Saha
Fahruddin Faiz | Priyonggo Suseno | Hendrie Anto | Hijrian A. Prihantoro
Purwo Santoso | Siti Mutiah | Hepi Wahyuningsih | Ömer Faruk Çıngır
Tufan Kutay Boran | Rajif Dri Angga | Linda Rosita

Editor: Hadza Min Fadhli Robby dan Ahmad Sadzali

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

الجامعة الإسلامية الإندونيسية

EMBUN KALIMASADA
Adhang Adhang Tetese Embun

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
YAYASAN BADAN WAKAF UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

ISLAM INDONESIA 2021

Tulisan Pembuka oleh Fathul Wahid

Amir Mualim | Ilya Fadjar Maharika | Ishom El-Saha
Fahruddin Faiz | Priyonggo Suseno | Hendrie Anto | Hijrian A. Prihantoro
Purwo Santoso | Siti Mutiah | Hepi Wahyuningsih | Ömer Faruk Çıngır
Tufan Kutay Boran | Rajif Dri Angga | Linda Rosita

Editor Oleh Hadza Min Fadhli Robby

Islam Indonesia 2021

Penulis:

Fathul Wahid

Amir Mualim

Ilya Maharika

Ishom El-Saha

Fahruddin Faiz

Priyonggo Suseno

Hendrie Anto

Hijrian Prihantoro

Purwo Santoso

Siti Mutiah Setiawati

Hepi Wahyuningsih

Ömer Faruk Çıngır

Tufan Kutay Boran

Rajif Dri Angga

Linda Rosita

Penerbit:

UII Press

2021

Islam Indonesia 2021

Penulis: Fathul Wahid, Amir Mualim, Ilya Maharika, Ishom El-Saha, Fahruddin Faiz, Priyonggo Suseno, Hendrie Anto, Hijrian Prihantoro, Purwo Santoso, Siti Mutiah Setiawati, Hepi Wahyuningsih, Ömer Faruk Çıngır, Tufan Kutay Boran, Rajif Dri Angga, Linda Rosita

Ukuran: 21 x 14.8 X 2.5 cm

Jumlah halaman: xx + 263

Cetakan I

Januari 2021 M / Jumadil Akhir 1442 H

ISBN:

E-ISBN: -

Penerbit:

UII Press

UII Press Yogyakarta

Jl. Cik Di Tiro No. 1, Yogyakarta 55223

Tel. (0274) 547865 (Hotline; Fax. (0274) 547864

uiipress@uii.ac.id; uiipress@asia.com; fb: UII Press

Anggota IKAPI, Yogyakarta

Daftar Isi

Kata Pengantar

Bismillahirrahmanirrahim.

Alhamdulillah, di tengah tahun yang penuh dengan krisis multi-dimensional dan pandemi yang menjangkiti seluruh penjuru dunia, Lembaga Kebudayaan Embun Kalimasada YBW UII masih diberikan taufik, hidayah, rida dan inayat oleh Allah SWT untuk kembali merilis Laporan Tahunan Embun Kalimasada 2021 ke hadapan khalayak umum.

Pada tahun ini, kami bersama tim penulis berupaya melakukan perenungan dan refleksi mendalam tentang pandemi dan dampak-dampaknya dari perspektif agama, ekonomi, sosial, politik dan sains dari sudut pandang yang Islami dan Indonesiawi.

Selain itu, tulisan-tulisan yang ada di dalam laporan ini juga mencoba untuk memberikan prediksi dan kerangka berpikir yang dapat digunakan untuk mengantisipasi dampak-dampak pandemi yang akan terjadi di tahun berikutnya.

Tentu saja, menulis dan memprediksi hal-hal yang akan terjadi dengan pandemi bukanlah hal yang mudah.

Pandemi dan segala dampak yang menyertainya masih berdinamika dengan begitu cepat. Namun, kami tetap berharap agar tulisan-tulisan yang mungkin masih mengandung galat ini dapat menjadi manfaat yang semoga jua menuai berkat.

Kami berterimakasih kepada seluruh pihak yang membantu dalam proses penulisan dan penggarapan Laporan Tahunan Embun Kalimasada 2021.

Akhirulkalam, Laporan Tahunan ini kami dedikasikan kepada seluruh pahlawan kemanusiaan yang telah mengorbankan jiwa ragan-ya dalam menangani pandemi.

Sehat selalu dan selamat membaca,

Suwarsono Muhammad dan Hadza Min Fadhli Robby

Ringkasan Eksekutif

Edisi Islam Indonesia 2021 secara spesifik membahas tentang respon masyarakat muslim di Indonesia dan penjuru dunia dalam menghadapi pandemi. Tidak ada masyarakat dunia yang tidak terkejut dalam menghadapi pandemi yang secara tiba-tiba hadir dan menghentikan sejenak ragam aktivitas politik, sosial, keagamaan dan perekonomian di banyak negara. Pandemi hadir ketika negara dan komunitas internasional membicarakan disrupsi digital dan dampaknya pada struktur ekonomi-politik global. Datangnya pandemi sebagai sebuah disrupsi yang bersifat multidimensional membuat momen pandemi menjadi sebuah momen refleksi serius yang mungkin akan mengubah sedikit banyak cara pandang dan aturan main, baik di tatanan nasional, kawasan maupun global. New Normal atau kenormalan baru mulai diperkenalkan sebagai jargon untuk menggambarkan perubahan cara pandang dan aturan main tersebut.

Banyak kajian yang telah dibuat untuk mengkaji bagaimana negara, masyarakat serta organisasi internasional memandang pandemi. Pandemi boleh jadi memang mengejutkan dan kadang tidak dapat diprediksi. Namun, banyak temuan yang menegaskan bahwa ada tiga hal yang dapat membantu suatu negara untuk menyelesaikan pandemi dengan baik: pertama, fondasi saintek yang kuat; kedua, komitmen politik dari pemimpin negara untuk membuat kebijakan sesuai dengan telaah ilmiah tentang pandemi; ketiga, kesadaran masyarakat dari ragam identitas budaya dan kepercayaan terhadap bahaya pandemi dapat menyelesaikan pandemi dalam waktu yang relatif singkat. Hal ini dijabarkan secara terperinci oleh Fathul Wahid dalam tulisan pengantar. Fathul menegaskan dua hal yang menjadi dilema dalam

penanganan pandemi: pertama, pentingnya hubungan yang harmonis antara politik dan sains; kedua, menyadari realita tentang munculnya dua sisi ekstrem kemanusiaan dalam pandemi. Fathul menyimpulkan pentingnya "kesejalanan" dalam menghadapi dilema-dilema tersebut.

Purwo Santoso memandang bahwa pandemi merupakan sebuah momentum strategis yang harus dimanfaatkan dengan baik oleh Indonesia. Purwo mengatakan bahwa upaya reformasi policy-making yang dilakukan oleh pemerintahan Joko Widodo menemui fase baru di saat krisis pandemi. Pandemi dengan segala kompleksitasnya memaksa Indonesia untuk melakukan perubahan fundamental dan lompatan-lompatan besar. Perubahan fundamental tersebut tidak hanya mencakup perubahan prosedur atau tahapan pengambilan kebijakan belaka. Perubahan fundamental juga mencakup isu meta-policy, dimana perubahan kebijakan merupakan sebuah keniscayaan dibandingkan sesuatu yang dilakukan secara periodikal. Namun, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan dalam aspek perubahan kebijakan: kemampuan untuk mengkoordinasi dan mengkomunikasikan perubahan kepada semua pemangku kebijakan dan konstruksi kerangka arsitektural tentang data dan ikhtiar-ikhtiar yang sedang dijalankan. Purwo memandang bahwa Indonesia telah mulai menerapkan pola pemerintahan yang berbasis datakrasi, meskipun hal tersebut masih jauh dari tatanan humanokrasi.

Dalam tatanan sosial-politik yang lebih mikro, Rajif Dri Angga membahas bagaimana desa-desa di Indonesia menghadapi masalah yang mengakar dalam menghadapi pandemi. Rajif menjelaskan bahwa masyarakat pedesaan rentan menghadapi krisis sosial-ekonomi yang berdampak serius pada ketahanan masyarakat. Masalah-masalah tersebut mencakup berkurangnya pendapatan yang dialami terutama oleh unskilled labor, ketimpangan ekonomi dan kekerasan yang diala-

mi terutama oleh perempuan. Rajif memberikan tiga saran agar desa dapat menguatkan ketahanan masyarakat pedesaan dalam masa pandemi, yakni: pertama, menguatkan dan meragamkan platform penghidupan pedesaan agar masyarakat pedesaan memiliki banyak opsi dalam mengeksplorasi sumber pencaharian; kedua, mengembangkan aktivitas ekonomi produktif untuk meningkatkan potensi kesejahteraan masyarakat pedesaan; ketiga, memperkuat dimensi ekologi agar masyarakat pedesaan dapat memperkuat ketahanan menghadapi potensi bencana alam dan non-alam yang disebabkan oleh kerusakan ekologi.

Pada aspek psikologis, Hepi Wahyuningsih mengkaji permasalahan psikologis yang dihadapi oleh masyarakat dunia dan Indonesia di tengah pandemi. Setelah mengkaji beberapa penelitian, Hepi menyimpulkan bahwa pemberjarakan sosial dalam nuansa kenormalan baru telah mengakibatkan konsekuensi serius dalam psikologi masyarakat. Gangguan depresi, gangguan trauma, dan gejala kecemasan menjadi gangguan psikologis yang dialami oleh masyarakat di berbagai belahan dunia. Dalam kasus Indonesia, Hepi mengutip sebuah penelitian yang mengungkap bahwa gangguan psikologis yang dialami masyarakat Indonesia dipicu oleh adanya ketidakjelasan pemerintah dalam menangani pandemi. Faktor-faktor lain yang memicu gangguan psikologis pada masyarakat adalah faktor demografi, faktor karakteristik kepribadian, faktor permasalahan keuangan/ekonomi, faktor perubahan sosial dan paparan informasi CoVID-19 yang diterima secara terus-menerus. Hepi memberikan saran agar kondisi psikologis masyarakat Indonesia tetap lenting di tengah krisis pandemi yang berkepanjangan. Masyarakat perlu meningkatkan resiliensi dan koping yang dapat dikuatkan dari level individu dan keluarga serta disandarkan dengan ajaran keagamaan.

Dalam ulasan yang berbeda, Ömer Faruk Çıngır dan Tufan Kutay Boran mencoba untuk membahas respon kebijakan institusi keagamaan di Indonesia dan Turki menghadapi pandemi. Dengan mengambil contoh peran institusi Diyanet di Turki dan NU-Muhammadiyah di Indonesia, Ömer dan Kutay melihat bahwa dua institusi ini merespon pandemi dengan cara yang berbeda. Di Turki, institusi Diyanet sebagai lembaga resmi pemerintah yang mengurusi persoalan keagamaan Islam memberikan instruksi yang tegas terkait peribadatan dan kehidupan keagamaan di tengah pandemi. Meskipun begitu, Diyanet tidak dapat berperan secara luwes untuk menguatkan sendi-sendi ketahanan masyarakat yang rentan dalam aspek sosial dan ekonomi di tengah pandemi. Hal tersebut disebabkan struktur birokratis dan "nasib ontologis" Diyanet yang tidak memungkinkan Diyanet berperan lebih aktif di tengah masyarakat. Dalam kasus Indonesia, NU-Muhammadiyah sebagai dua organisasi masyarakat Muslim terbesar di Indonesia tidak hanya memberikan nasehat moral dan spiritual, namun juga menyokong masyarakat dan membantu pemerintah dengan membentuk satuan tugas dan mengumpulkan donasi melalui lembaga ZISWAF milik NU-Muhammadiyah.

Dalam aspek politik global, Siti Mutiah Setiawati membahas tentang bagaimana pandemi ternyata tidak menghentikan konflik dan prasangka negatif terhadap dunia Islam. Siti mengungkap bahwa dunia Islam mengalami pandemi dalam dimensi yang berbeda, yakni pandemi kebencian dan pencitraan buruk yang diberikan kepada dunia Islam dan masyarakat Muslim. Dengan menggunakan perspektif konstruktivis, Siti berargumen bahwa terjadinya konflik dan kekerasan terhadap dunia Islam disebabkan oleh adanya konstruk identitas yang menentukan siapa lawan dan siapa kawan. Dalam konteks inilah, kebencian terhadap dunia Islam dilanggengkan, bahkan di tengah pandemi. Siti menyebut beberapa studi kasus yang menyebutkan

bahwa kebencian terhadap Islam dan umat Muslim tidak hanya terjadi di negara-negara Barat dan Timur yang non-Muslim, namun juga terjadi di negara-negara mayoritas Muslim. Siti menyarankan agar Perserikatan Bangsa-Bangsa beserta lembaga-lembaga terkait seperti Organisasi Kerjasama Islam dan Liga Arab mendiskusikan persoalan diskriminasi dan keterpurukan masyarakat Muslim di seluruh dunia secara serius.

Dalam aspek kesehatan, Linda Rosita memberikan penjelasan yang padat dengan fakta-fakta dan data statistik yang membuktikan bahwa CoVID-19 adalah ancaman yang nyata dan perlu dihadapi dengan kerjasama seluruh masyarakat global. Linda menekankan bahwa salah satu cara terbaik untuk berdamai dengan CoVID-19 adalah dengan vaksin. Beragam upaya telah dilakukan oleh banyak negara untuk menemukan vaksin. Namun, hal yang penting untuk terus dilakukan, bahkan setelah vaksin ditemukan adalah dengan berkomitmen untuk membudayakan protokol kesehatan. Dalam kaitannya dengan umat Islam, Linda berpendapat bahwa pemerintah Indonesia beserta ormas Islam di Indonesia perlu mengupayakan agar vaksin CoVID-19 yang dikembangkan oleh Indonesia dapat memiliki sertifikasi halal. Selain itu, Linda juga menekankan peran penting dari pemerintah dan ormas Islam di Indonesia untuk menyebarkan literasi pro-vaksin agar membantu penyelesaian dan pemulihan di semua lini kehidupan.

Pada aspek teologis, kemunculan kembali ragam corak pemikiran Islam ternyata sangat mewarnai masyarakat muslim, khususnya pada awal-awal masa pandemi. Hal ini dibahas secara menarik oleh Fahruddin Faiz, dalam bingkai diskursus Ilmu Kalam. Dalam pergulatan filosofis mengenai hadir tidaknya Tuhan di tengah pandemi, Faiz menyimpulkan bahwa sebagai manusia beragama yang dianugerahi akal-budi, datangnya musibah dan bencana tentunya tidak terhindar-

kan membawa kepada refleksi-refleksi keagamaan dan perspektif-perspektif religius yang khas dan beragam. Apapun proses dan hasil refleksi yang dimaksud, harusnya berefek emansipatif, yaitu membawa kepada situasi yang lebih baik, baik secara material, moral maupun spiritual; juga meningkatkan kualitas hidup kemanusiaan dan keberagamaan.

Kaitannya dengan fatwa-fatwa keagamaan di masa pandemi yang berbasis kajian Usul Fikih diulas secara apik oleh Hijrian Angga Prihantoro. Ia menggaungkan ulang agar Usul Fikih dapat bekerja sama dengan disiplin keilmuan lainnya, terutama dalam konteks ini ilmu kesehatan, sebab menurutnya dialektika teks dan konteks bersifat dialogis-inklusif. Perlu adanya integrasi epistemologis di dalam kajian Usul Fikih, supaya dapat dipetakan dengan ideal mana "yang statis" dan "yang sakral", dan mana "yang dinamis" dan "yang plural". Pada titik ini, fatwa hukum tidak hanya menyoal tentang praktik-praktik ritual peribadatan, melainkan tentang implementasi nilai-nilai kemanusiaan sekaligus.

Amir Mu'allim dalam tulisannya mencetuskan sebuah gagasan penting yang setidaknya mulai dapat dilakukan di tahun 2021, yaitu menciptakan lumbung negara yang berbasis pada lumbung-lumbung desa. Gagasan ini dapat direalisasikan dengan pengelolaan oleh Kementerian Pertanian ataupun bekerja sama dengan lembaga filantropi Islam agar menjaga keteraturan dalam penyaluran kepada pihak yang berhak menerimanya. Setiap kalangan dapat berpartisipasi dalam konsep lumbung negara ini.

Dalam ranah ekonomi syariah, Priyonggo Suseno dan M. B Hendrie Anto menawarkan beberapa solusi dalam rangka perbaikan kondisi ekonomi pasca pandemi. Mereka menawarkan gagasan yang bisa menjadi komplemen kebijakan pemerintah saat ini, antara lain: (1)

optimasi potensi keuangan syariah; (2) pengembangan industri halal; dan (3) reformasi tata nilai dan norma pembangunan ekonomi.

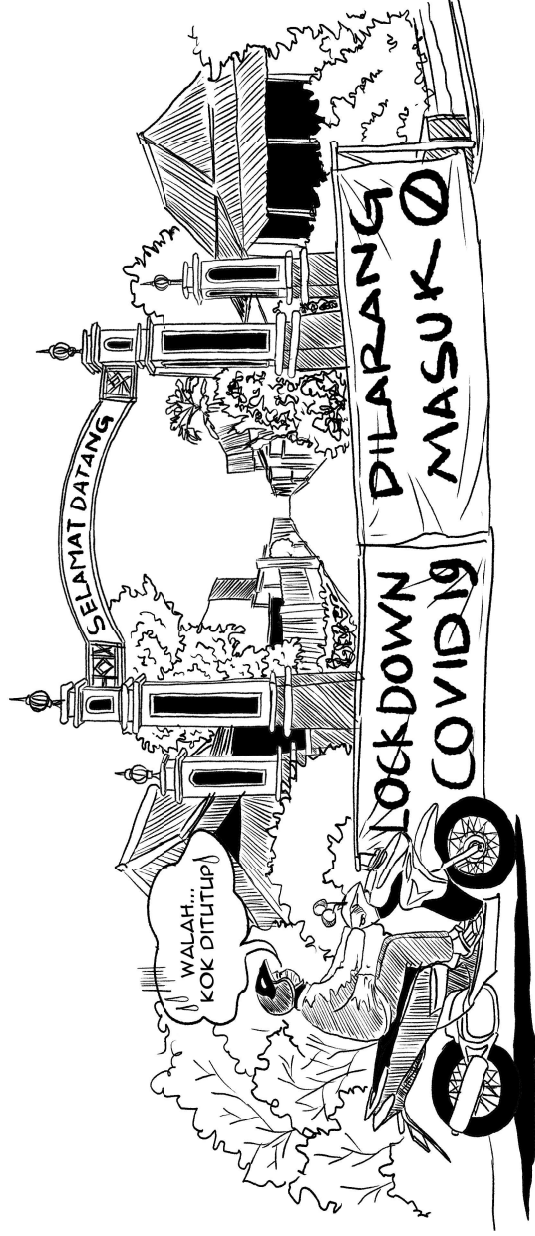
Salah satu hal yang menjadi pusat perhatian umat Islam di tengah pandemi ini adalah kondisi dunia pesantren, khususnya kekhawatiran mengenai kemampuannya untuk dapat bertahan ditengah gempuran CoVID-19. Topik ini diulas oleh Muhammad Ishom yang memotret secara baik bagaimana kesiapan pesantren dalam mempertahankan eksistensinya di tengah pandemi. Di sisi lain, pesantren dapat melakukan pendidikan virtual dalam program ngaji pasanan online. Namun kendala lain dalam penerapan pendidikan jarak jauh selama pandemi tetap tidak dapat diindahkan. Akibatnya pesantren lebih memilih melakukan re-opening pola tatap muka. Karena filosofi "kiai sebagai sumber utama pengetahuan" di dunia pesantren tetap tak tergantikan, sedangkan teknologi pendidikan hanya berfungsi sebagai pelengkap saja.

Peran masjid di tengah pandemi, secara filosofis dari sudut pandang arsitektur, diulas oleh Ilya Fadjar Maharika. Berdasarkan pembacaan dan kajiannya, masjid dengan konsep yang baru perlu dihadirkan di tengah masyarakat muslim, dilepaskan dari kerangka spasial dan fisik yang selama ini ada dalam pemahaman kita. Kita perlu menelaah motif-motif 'murni' masjid dan menerjemahkannya melalui rute filsafati, agar dapat kejutan-kejutan, walau dalam bentuk kasus yang unik. Namun kasus unik tersebut berpotensi menjadi sebuah contoh hadirnya model masjid baru yang dapat diterima luas di masa depan: sebuah eksperimentasi arkeologi masa depan.

Dari semua tulisan dan pandangan para pakar yang melihat pandemi dari multi perspektif tersebut, edisi Islam Indonesia 2021 ini berharap dapat memberikan kontribusi riil baik bagi pemangku kepentingan maupun semua masyarakat pada umumnya, dalam upaya pemulihan

kondisi pasca pandemi, utamanya tahun 2021. Tidak ada harapan lain dari siapapun yang bernyawa di dunia saat ini, selain menginginkan agar bumi kita kembali sembuh seperti sedia kala. Walakhir, pandemi CoVID-19 ini akan terukir dengan beragam warna di dalam sejarah peradaban umat manusia.[]

Editor

Ahmad Sadzali dan Hadza Min Fadhli Robby

Kesejalanan menjadi sebuah kata kunci dalam memahami dilema-dilema yang terjadi selama pandemi

Kesejalanan dalam Menghadapi Pandemi

Prof. Fathul Wahid, S.T., M.Sc., Ph.D.

Sampai dengan paruh kedua November 2020, pandemi CoVID-19 yang bermula di Wuhan, Tiongkok, telah menyebar ke 219 negara di dunia. Total kasus yang terkonfirmasi mencapai lebih dari 53 juta dengan lebih dari 1,3 juta orang telah meninggal dunia karenanya. Semuanya terjadi hanya dalam waktu singkat, sekitar sembilan bulan (Worldometers, 2020).

Semua negara berjuang menghadapinya dengan pendekatannya masing-masing. Inilah salah satu faktor yang membedakan dampak yang diderita setiap negara, termasuk dari sisi kehilangan jiwa dan keruntuhan sendi ekonomi. San Marino, Belgia, dan Peru merupakan tiga negara dengan proporsi kematian tertinggi, lebih dari 1.000 orang per 1 juta penduduk.

Di penghujung akhir tahun bahkan gelombang kedua pandemi menyerang negara-negara Eropa, dan beberapa menjalankan kembali pembatasan mobilitas fisik (*lockdown*) secara terbatas maupun nasional (The Economist, 2020b). Sejak beberapa setelah kemunculannya, pandemi tidak lagi dilihat sebagai masalah kesehatan *per se*, tetapi sudah masalah lintas sektor yang saling terkait erat.

Selain itu, sebagai pandemi global, penanganannya memerlukan kerja sama lintas teritorial dengan orkestrasi yang sensitif dengan waktu karena penyebarannya yang luar biasa cepat (Berkman, 2020). *World Health Organization* (WHO) telah memainkan yang kritikal dalam konteks ini. Upaya yang telah dilakukan oleh WHO sejak 31 Desember 2019, terekam dengan rapi dalam laman internetnya.

Dalam bingkai ini, bagian *pertama* tulisan ini mendiskusikan secara ringkas hubungan antara politik dan sains yang tidak selalu sejalan. Pada bagian kedua, tulisan membahas bagaimana ajaran Islam mengedepankan sisi kemanusiaan dan terbukti sangat saintifik dalam memberi saran di kala pandemi.

Politik dan Sains

Pada 1 Oktober 2020, situs web majalah sains terkemuka di Amerika Serikat (AS), Scientific American, menayangkan artikel yang berbeda dari biasanya. Judul artikelnya membelalakkan mata pembacanya. Sebagian pembaca menyambutnya dengan gembira, sebagian yang lain, mungkin agak tidak suka dengannya. Mengapa berbeda? Sikap dan harapannya yang tertaut kepada sains yang mempengaruhinya.

"*Scientific American endorses Joe Biden*" (Scientific American, 2020), demikian judul artikel tersebut. Editorial tersebut menyebut, bahwa sikap ini adalah debut majalah saintifik ini yang terbit *pertama* kali dalam bentuk mingguan empat halaman pada 1845. Tak pernah, majalah ini mendukung kandidasi seorang presiden Amerika dalam 175 tahun sejarah hidupnya.

Tidak sulit menebak alasannya. Namun, majalah ini membuatnya

lebih jelas yang diikuti sikapnya yang tegas. Alasan yang diungkap adalah bahwa Sang Presiden Dunia Baru tersebut tidak menghargai sains dan menolak bukti saintifik, termasuk dalam melihat isu perubahan iklim global yang dianggapnya tidak ada, dan kasus terakhirnya adalah dalam penanganan pandemi CoVID-19.

Dua pekan kemudian, pada 14 Oktober 2020, langkah tersebut diikuti oleh majalah saintifik prestius, Nature (2020). Editorialnya menuliskan bahwa majalah ini tidak bisa tinggal diam ketika sains dirusak. Agak sedikit berbeda dengan Scientific American, selain mengaitkannya dengan isu sains, Nature juga membingkainya dengan isu demokrasi yang terancam dan persatuan bangsa Amerika yang terpecah.

Editorial kedua majalah saintifik ini seakan menjadi epitaf politik Sang Presiden petahana. Hasil pemilihan umum menunjukkan bahwa dia gagal mempertahankan posisinya. Sang Penantang yang sudah malang melintang di dunia politik hampir lima dekade akan menduduki Gedung Putih pada Januari 2021, sebagai Presiden Amerika Serikat ke-46. Meski demikian, pemilih Sang Petahana yang masih sangat banyak, masih menjadi kekhawatiran para saintis. Ini berarti tantangan mengkomunikasikan pentingnya fakta, sains dan kebenaran masih menghadang (Tollefson, 2020b). Jeffrey Shaman, epidemiolog Universitas Columbia menyatakan, "Ini bukan soal ketidakmampuan, ini adalah sabotase. ... Dia sudah menyabotase ikhtiar untuk menjaga keselamatan manusia" (Tollefson, 2020a).

Untuk melihat bagaimana pengambil kebijakan menggunakan sains dalam merespons pandemi, Frontiers, sebuah lembaga pendukung

sains terbuka terkemuka di Swiss, secara khusus pada Mei dan Juni 2020 melakukan survei kepada lebih dari 20.000 saintis di berbagai negara (Rijs & Fenter, 2020). Salah satu temuannya menunjukkan menurut saintis, pengambil kebijakan belum secara memadai menjadikan sains sebagai konsiderans dalam mitigasi pandemi.

Menurut survei tersebut, negara yang dinilai sudah menjadikan sains sebagai basis kebijakan termasuk Selandia Baru (disetujui oleh 77% responden/saintis asal negara tersebut), Yunani (76%), Tiongkok (71%), Argentina (705%), Denmark (68%), dan Jerman (66%). Sebaliknya, di sisi lain, negara berikut dipersepsikan oleh responden menafikan relevansi sains dalam mitigasi pendemi. Hanya 18% responden yang menggangap bahwa Amerika menggunakan saintifik dalam mengatasi pandemi. Menyusulnya adalah Chile (22%), Brasil (23%), Inggris (24%), Polandia (29%), dan Rusia (31%).

Bagaimana dengan Indonesia? Setiap kita bisa menilai sendiri negara tercinta, berdasar data yang ada. Beberapa pertanyaan ini bisa membantu mencari jawaban. Apakah ada penyangkalan dari para pengambil kebijakan? Apakah saran dari para saintis, termasuk para profesor di bidang kesehatan, didengar dengan baik oleh para pengambil kebijakan? Apakah ada komentar dari pengambil kebijakan yang menyepelekan kehadiran pandemi CoVID-19? Apakah beragam kebijakan sudah diambil untuk mengatasi, terjaga konsistensinya, dan terorkestrasi antaraktor dengan baik?

Sebagian dari kita mungkin akan sampai kepada kesimpulan: negara kita sudah berbuat baik, tapi seharusnya bisa lebih baik lagi. Sebagian yang lain mungkin berakhir pada kesimpulan yang berbeda. Infor-

masi yang terekam di media massa dan media sosial dapat memberi ilustrasi kaya untuk melihat perkembangan diskursus dalam isu ini.

Fragmen di atas memantik beberapa diskusi lanjutan. Temuan survei Frontiers di atas seakan memberi bukti empiris yang mendukung adagium yang menyatakan bahwa politik dan sains mempunyai logikanya masing-masing dan tidak mudah untuk bertemu, atau bahkan seringkali berlawanan. Tentu hal ini sangat mengkhawatirkan karena kekuasaan sebagai salah satu luaran praktik politik dan pengembangan sains, keduanya seharusnya diabdikan untuk tujuan yang sama: kesejahteraan manusia.

Namun demikian, kedekatan saintis ke dalam dunia politik, yang intinya melibatkan konflik kepentingan, dapat memunculkan masalah baru. Masalah pertama terkait dengan kemungkinan penggunaan sains sebagai "stempel" dan bahkan "kambing hitam". Sebagai contoh, di Inggris, kepercayaan publik kepada saintis lebih tinggi (4 dari 5) dibandingkan kepada menteri (1 dari 5). Klaim politisi yang menyatakan bahwa mereka "sudah mengikuti sains" dalam merespons pandemi, dikhawatirkan justru akan "menyalahkan sains" (The Economist, 2020a), karena di Inggris, penanganan pandemi dinilai tidak optimal.

Masalah *kedua* adalah inkompatibilitas. Fakta di lapangan menunjukkan bahwa sainstis berhubungan dengan ketidakpastian, sedangkan politisi menghindarinya. Temuan sains benar secara metodologis dan karenanya ada ruang variasi. Tentu ini tidak mudah diterjemahkan ke dalam kebijakan tunggal. Selain itu, sains dan politik menjalankan operasi terbaiknya dalam kondisi yang berbeda. Sains

mengedepankan transparansi, sedangkan politik mengharapkan oposias sampai tingkat tertentu (e.g. The Economist, 2020a). Tarik ulur dan ambivalensi kebijakan pemerintah Indonesia yang tetap menggelar pemilihan umum kepala daerah (pilkada) merupakan ilustrasi nyata (Widyanuratikah et al., 2020).

Islam dan Kemanusiaan

Menjaga jiwa manusia (*hifdzu al-nafs*) menjadi salah satu prioritas utama kala pandemi CoVID-19. Mobilitas fisik dibatasi untuk menghindari penularan. Banyak negara bahkan menerapkan pembatasan mobilitas fisik (*lockdown*) secara nasional. Beragam ikhtiar mitigasi dipilih. Selain berdasar sains, beragam kajian berdasar ajaran pun dilakukan: baik dari perspektif praktis maupun esoteris.

Dari perspektif praktis, resep abadi Rasulullah ketika menghadapi pandemi (*al-tho'un*) pun kembali dikaji dan digaungkan. Kata Rasulullah, "*Ketika kamu mendengar adanya pandemi di sebuah daerah, maka jangan memasukinya, dan ketika kamu berada di daerah yang terkena pandemi, maka jangan keluar darinya*" (Bukhari No. 5728).

Pesan dalam hadis tersebut sangat jelas, bahwa ikhtiar terbaik harus dilakukan, untuk tidak memaparkan diri kepada penyakit, dan sebaliknya tidak memaparkan penyakit kepada orang lain.

Perintah agama ini sejalan dengan anjuran sains[1] untuk memutus mata rantai penularan pandemi, dengan menjaga jarak fisik (*physical*

1Kesejalanan ini juga dapat memantik diskusi lanjutan terkait cara pandang kita terhadap agama. Tawaran Kuntowijoyo (2004) untuk pengilmuan Islam menarik untuk ditinjau ulang. Baginya,
"Meyakini latar belakang agama yang menjadi sumber ilmu atau tidak, tidak menjadi masalah, ilmu yang berlatar belakang agama adalah ilmu yang objektif, bukan agama yang normatif." (Kuntowijoyo, 2004: 57).

distancing), bukan menjaga jarak sosial (*social distancing*). Memang, di masa awal pandemi menyerang, World Health Organization (WHO) menganjurkan untuk menjaga jarak sosial, tetapi lembaga ini kemudian mengoreksinya menjadi menjaga jarak fisik. Jarak sosial justru harus dijaga dengan tetap menjalin komunikasi dengan orang lain dan bahkan saling membantu. Perkembangan teknologi informasi saat ini dapat digunakan untuk menjaga jarak sosial tetapi dekat (who.int, 2020).

Implikasinya adalah cara beraktivitas baru pun diadopsi, termasuk pembelajaran daring dan bekerja dari rumah. Praktik beragama kolektif yang melibatkan orang banyak dalam tempat terbatas (salat berjemaah, pengajian umum) pun ditiadakan. Meskipun demikian, cerita lain, meski tidak dominan, juga ditemukan di lapangan, karena keberagaman sikap keberagamaan, misalnya kasus bentrok karena penutupan masjid di Bandung (pikiran-rakyat.com, 2020).

Protokol baru kesehatan pun, termasuk menjaga jarak fisik, memakai masker dengan benar, mencuci tangan secara rutin, menjadi bagian dari keseharian. Survei yang dilakukan oleh Pew Research Center (2020) di Amerika menegaskan kesadaran baru di kalangan warga terkait dengan pentingnya kebersihan. Ajaran Islam sudah sejak kehadirannya menempatkan kebersihan dalam posisi yang istimewa. Rasulullah bersabda, "*Kebersihan adalah setengah dari iman*" (Muslim No. 223).

Kampanye besar-besaran dijalankan oleh beragam aktor (internasional, nasional, dan lokal) untuk mengedukasi publik untuk menumbuhkan kesadaran kolektif. Kampanye tersebut masih relevan sam-

pai saat ini karena tak seorang pun yang mengetahui kapan pandemi akan berakhir.

Dari perspektif esoteris agama, Rasulullah menyatakan, "*Kematian karena pandemi adalah syahid bagi setiap muslim*" (Bukhari No. 2830). Tentu, ini adalah ujung ketika semua ikhtiar telah dilakukan dengan penuh kehati-hatian dan ternyata masih terpapar. Sengaja memaparkan diri untuk mendapatkan predikat syahid tidak dapat diterima.

Hadis lain menegaskan ini. Ketika Rasulullah ditanya seorang sahabat tentang pandemi, beliau menjawab: "*Pandemi adalah azab yang dikirim oleh Allah kepada siapa saja yang Dia kehendaki, tetapi Dia menjadikannya rahmat untuk kaum mukmin. Siapa saja tinggal di sebuah kota yang terjangkiti pandemi dan dia tetap tinggal di dalamnya dan tidak meninggalkan kota tersebut, tetapi bersabar dan penuh harapan kepada rida Allah, dan mengetahui bahwa pandemi tidak akan menimpa kecuali sudah ditulis Allah untuknya, maka dia akan mendapatkan pahala sebagaimana orang yang mati syahid*" (Bukhari No. 5734).

Sisi kemanusiaan kita pun diuji. Pandemi juga telah memunculkan sisi tulen manusia, yang buruk maupun yang baik. Sisi buruk manusia ini bisa menjadikannya menganggap pandemi sebagai peluang mengeruk keuntungan finansial yang lukratif yang tuna kepedulian. Di awal pandemi, misalnya, media massa mengabarkan penangkapan para penimbunan masker yang sangat dibutuhkan oleh publik. Tes cepat (*rapid test*) juga diindikasikan ditunggangi motif komersialisasi (tempo.co, 2020).

Meskipun dari perspektif bisnis terlihat wajar, tetapi melonjaknya harga saham Pfizer ketika uji coba vaksinnya memberikan hasil baik, dapat menghadirkan tafsir lain, yang terkait dengan perburuan rentetan di kala pandemi (La Monica, 2020).

Sebaliknya, sisi baiknya, pandemi telah menyadarkan akan kerentanan manusia dan prioritas dalam hidup (Pew Research Center, 2020). Pandemi juga memunculkan mereka yang dengan suka cita membantu sesama, terutama kelompok rentan ketika pandemi menyerang, tidak hanya dari sisi kesehatan tetapi juga dari sisi lain, termasuk pemberdayaan ekonomi dan edukasi publik.

Di Indonesia, sebagai contoh, selain pemerintah, secara nasional, Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU) membuat gugus tugas khusus untuk merespons pandemi. Muhammadiyah membentuk Muhammadiyah CoVID-19 Command Center (MCCC) yang melibatkan berbagai aktor internal lintas majelis dan lintas-organisasi otonom yang sudah tersebar di seluruh Indonesia (https://covid19.muhammadiyah.id/). Hal serupa juga dilakukan NU dengan membentuk Satuan Tugas NU Peduli CoVID-19 yang sudah tersebar di seluruh Indonesia (https://www.nu.or.id/).

Sebanyak 903 rumah sakit di seluruh Indonesia juga berjuang siang malam untuk melayani dan merawat para pasien yang terkonfirmasi CoVID-19 (Sari, 2020). Sampai akhir November 2020, sudah sebanyak 180 dokter yang meninggal dunia karena terpapar CoVID-19 (Kamil, 2020).

Di awal pandemi menyerang, fokus perhatian banyak diberikan pada bidang kesehatan, terutama kesehatan (fisik). Sejalan dengan

waktu, ketika pandemi semakin meluas dan dampaknya mulai terasa di bidang, termasuk kesehatan jiwa dan ekonomi.

Memang tidak semua industri terdampak. Di satu sisi, beberapa sektor industri justru mendapatkan durian runtuh di masa pandemi ini, termasuk sektor telekomunikasi, layanan teknologi informasi (konferensi video, pembelajaran daring), perdagangan daring dan obat-obatan. Di sisi lain, banyak sektor yang terdampak akut, seperti penerbangan, pariwisata dan perdagangan konvensional. Sektor usaha mikro, kecil, dan menengah (UMKM), juga termasuk yang menderita, karena penurunan pendapatan, jaringan bisnis yang terganggu dan biaya operasional yang tetap tinggi (BPS, 2020).

Pandemi juga memunculkan beragam inisiatif lintas aktor di masyarakat. Sebagai contoh, di Yogyakarta, muncul gerakan Sonjo (Sambatan Jogja), yang ditujukan untuk membantu masyarakat rentan dan terdampak pandemi (https://gamabox.id/sonjo/). Kegiatan Sonjo difokuskan ke beberapa bidang, termasuk membantu UMKM tetap bertahan dan berkembang, memberikan edukasi publik, dan menjadi simpul antara penyedia dan penerima bantuan.

Fokus yang terakhir ini juga dilakukan beragam aktor lain, termasuk Universitas Islam Indonesia dengan inisiatif Warung Rakyat yang menjadi "tempat mangkal daring pelaku ekonomi kerakyatan" (https://warungrakyat.uii.ac.id/). Sampai pertengahan November 2020, cacah UMKM yang bergabung sudah lebih dari 550. Mereka pun mulai merambah model bisnis baru yang mengandalkan kanal digital, baik yang menggunakan kanal bersama (marketplace) maupun memanen manfaat dari media sosial.

Epilog: Pilihan Kesejalanan

Uraian di atas membimbing kepada dua simpulan yang dapat memantik diskusi lanjutan.

Pertama, hubungan antara politik dan sains menarik diselisik lebih lanjut. Pandemi CoVID-19 saat ini adalah momentum yang memperjelas urgensi untuk mendapatkan harmoni di antara keduanya. Kasus penanganan pandemi di Selandia Baru atau Jerman, misalnya, dapat menjadi pencelik mata, bahwa sains dan politik dapat berdampingan dengan cukup baik.

Jika kesejalanan ini dapat mewujud, pertanyaan lanjutan yang menggelitik adalah: mengapa tidak terjadi di semua negara? Riset yang sistematis untuk menjelaskan hubungan beragam faktor kontekstual dengan kesejalanan politik dan sains penting untuk dilakukan. Penjelasan ini akan sangat bermanfaat untuk memahami beragam pola hubungan yang ada, dan jika diperlukan, menjadikannya sebagai basis intervensi.

Kedua, pandemi telah memunculkan dua sisi ekstrem kemanusiaan. Sebagian (kecil) aktor telah menjadikan pandemi sebagai kesempatan 'mengail di air keruh' dengan beragam muslihat yang tuna empati. Tentu, bukan ini yang dibutuhkan ketika pandemi menyerang, karena tidak sejalan dengan nilai-nilai kemanusiaan.

Namun, sebagian besar lainnya terpanggil sisi kemanusiaannya dengan membantu sesama. Yang menarik, inisiatif ini muncul dalam beragam skalanya, baik yang dijalankan oleh organisasi besar (seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama), kampus, maupun gerakan akar rumput yang melibatkan aktor lintas sektor (seperti Sonjo).

Yang terakhir ini menarik untuk dipahami dengan baik untuk dijadikan semacam model gerakan dalam memobilisasi sumber daya di masa krisis ketika informasi yang tersedia sangat terbatas.

Kedua simpulan di atas dapat diringkas dalam sebuah konsep yang indah diungkap, tetapi tidak selalu mudah diterapkan: kesejalanan.

Referensi

Berkman, P. A. (2020). The pandemic lens: Focusing across time scales for local-global sustainability. Patterns, 1(8), 100147.

BPS. (2020). *Analisis Hasil Survei Dampak CoVID-19 Terhadap Pelaku Usaha*. Jakarta: Badan Pusat Statistik.

Kamil, I. (2020). IDI Sebut Tak Kurang dari 180 Dokter Meninggal Selama Pandemi CoVID-19. Kompas, 30 Novermber. Tersedia daring: https://nasional.kompas.com/read/2020/11/30/20424391/idi-sebut-tak-kurang-dari-180-dokter-meninggal-selama-pandemi-CoVID-19?page=all.

Kuntowijoyo. (2004). *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Bandung: Teraju.

La Monica, P. R. (2020). Pfizer's CEO sold $5.6 million in stock the day he announced promising vaccine news. *CNN*, 11 November. Tersedia daring: https://edition.cnn.com/2020/11/11/investing/pfizer-ceo-albert-bourla-stock-sale-vaccine/index.html

Nature. (2020). Why Nature supports Joe Biden for US president. *Nature*, 14 Oktober. Tersedia daring: https://www.nature.com/articles/d41586-020-02852-x

Pew Research Center. (2020). What lessons do Americans see for humanity in the pandemic? Tersedia daring: https://www.pewforum.org/essay/what-lessons-do-americans-see-for-humanity-in-the-pandemic/

Rijs, C. & Fenter, F. (2020). The academic response to CoVID-19. *Frontiers in Public Health*, 28 Oktober. Tersedia daring: https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpubh.2020.621563/full

Sari, H. P. (2020). Kemenkes: Hingga 11 Oktober, ada 903 RS rujukan CoVID-19 di Indonesia. *Kompas*, 12 Oktober. Tersedia daring: https://nasional.kompas.com/read/2020/10/12/17051061/kemenkes-hingga-11-oktober-ada-903-rs-rujukan-CoVID-19-di-indonesia

Scientific American. (2020). Scientific American endorses Joe Biden. Scientific American, 1 Oktober. Tersedia daring: https://www.scientificamerican.com/article/scientific-american-endorses-joe-biden1/

The Economist. (2020a). Britain's government says it is "following the science". Which science?. *The Economist*, 9 Mei. Tersedia daring: https://www.economist.com/britain/2020/05/09/britains-government-says-it-is-following-the-science-which-science

_____________. (2020b). The second wave of CoVID-19 has sent much of Europe back into lockdown. *The Economist*, 7 November. Tersedia daring: https://www.economist.com/ briefing/2020/11/07/the-second-wave-of-CoVID-19-has-sent-much-of-europe-back-into-lockdown

Tollefson, J. (2020a). How Trump damaged science — and why it could take decades to recover. *Nature*, 7 November. Tersedia daring:

https://www.nature.com/articles/ d41586-020-02800-9

__________. (2020b). Scientists aghast as hopes for landslide Biden election victory vanish. *Nature*, 4 November. Tersedia daring: https://www.nature.com/articles/d41586-020-03120-8

Widyanuratikah, I., Mursid, F., & Suryarandika, R. (2020). Pilkada di tengah pandemi dan sikap ambivalen pemerintah. *Republika*, 1 Oktober. Tersedia daring: https://republika.co.id/berita/qhioei328/pilkada-di-tengah-pandemi-dan-sikap-ambivalen-pemerintah

BAGIAN I

AGAMA DAN PANDEMI

Filantropi Islam di Masa Pandemi

Prof. Dr. Amir Muallim, MIS

Islam adalah agama yang sempurna. Salah satu cara untuk melihat kesempurnaan adalah karyanya yang komprehensif. Tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan (*habluminallah*), tetapi juga mengatur hubungan manusia dan pendamping (*habluminan-nas*) yang harus dilakukan dengan benar dan seimbang. Semua itu untuk memampukan umat manusia mencapai kebahagiaan dunia dan masa depan, tempat di mana setiap muslim selalu berdoa. Salah satu konsep *habluminannas* adalah sedekah. Secara konseptual, kata "sedekah" dalam bahasa Indonesia berarti kemurahan hati dan cinta kepada sesama, walaupun sedekah sudah menjadi bagian tak terp-isahkan dari kehidupan umat Islam di Indonesia, namun ia belum begitu dikenal oleh masyarakat luas. Istilah "amal" adalah konsep filosofis yang dirancang untuk menjelaskan hubungan antara manu-sia dengan seseorang atau sekelompok orang. Cinta ini diungkapkan melalui tradisi memberi atau berderma.

Dalam praktiknya berderma bagi orang yang memberi ada yang bi-asa-biasa saja, ada yang sudah berlebih dan memberikannya tidak memandang orang, waktu, dan tempat. Sehingga orang menamakan-

nya dengan dermawan, sifat perilakunya disebut kedermawanan atau istilah lain dengan filantropi.

Pada zaman Nabi Muhammad Saw, istilah filantropi yang diartikan dengan kedermawanan sudah ada dan berkembang pada masyarakat, terlebih pada masyarakat Islam. Dengan landasan teologis dan syariah, praktik filantropi dalam Islam memiliki posisi dan peranan yang sangat strategis dan menentukan. Wujud filantropi ini digali dari doktrin keagamaan yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadis yang dimodifikasi dengan perantara mekanisme ijtihad sehingga institusi zakat, infaq, sedekah dan wakaf muncul, tujuannya adalah agar harta tersebut tidak hanya berputar pada orang-orang yang memiliki kaya saja, namun juga semua lapisan merasakan putaran uang tersebut. Dalam arti yang lebih luas, perluasan dan percepatan perputaran uang merupakan representasi dari kegiatan ekonomi dan sosial lainnya, oleh karena itu dalam Islam dikenal dua cara dalam pendistribusian harta yakni yang hukumnya wajib dan sunah.

Filantropi Islam bersumber dari Al-Qur'an, di antaranya surah Al-Ma'un: 1-7, di mana salah satu dari tanda orang yang mendustakan agama adalah tidak menyantuni anak yatim. Ayat ini berarti ada muatan konsep sosial keagamaan yang kemudian memunculkan perintah zakat yang mengalami dua tahap yaitu: tahap makiyah (teologis) yang merupakan tahap pembersihan diri, dan tahap madaniyah yaitu tahap pembersihan harta dengan memberikannya kepada delapan *ashnâf* seperti yang terdapat dalam surah At-Taubah: 60. Pada posisi inilah karitas dapat dipahami sebagai filantropi, sebab seperti diketahui bahwa pada dasarnya filantropi Islam sangat ken-

tal dengan sifatnya yang individual karena kaitannya dengan ibadah (Raharjo, 2003). Atau secara kondisonal telah diisyaratkan dalam surah Ali Imron: 154, yang mencirikan orang bertakwa di antaranya adalah orang yang berinfak/mendermakan hartanya baik di waktu lapang maupun sempit.

Konsep filantropi erat kaitannya dengan kepedulian, solidaritas dan hubungan sosial antara si miskin dan si kaya, si kuat dan si lemah, antara keberuntungan dan kesialan, dan antara yang berkuasa dan yang cacat. Dalam perkembangannya konsep filantropi dimaknai secara lebih luas yakni tidak hanya berhubungan dengan kegiatan berderma itu sendiri melainkan pada bagaimana keefektifan sebuah kegiatan memberi baik material maupun non material. Salah satunya kegiatan material yang terjadi di masyarakat adalah amal.

Di kalangan muslim Indonesia, kegiatan amal menjadi semakin umum dalam dua dekade terakhir, terutama setelah krisis keuangan pada akhir tahun 1990-an. Birokrasi politik, aktifnya undang-undang, dan maraknya aktivitas islamisasi di berbagai sektor kelembagaan sosial budaya masyarakat turut meningkatkan kegiatan amal Islam. Hal ini terlihat dari meningkatnya upaya penghimpunan dana masyarakat dari zakat dan sedekah (Salim, 2008: 115-133; Abidin, 2003). Krisis ekonomi yang ditandai dengan melemahnya nilai tukar rupiah terhadap dolar AS, ambruknya industri perbankan, penutupan perusahaan impor dan ekspor, serta meningkatnya pengangguran dan kemiskinan, telah mendorong beberapa kelompok untuk mencari solusi dari kegiatan amal yang digagas oleh organisasi masyarakat sipil sebagai upaya alternatif untuk menjaga stabilitas sosial

(Fauzia, 2010; Latief, 2012).

Menguatnya kelompok kelas menengah muslim, didukung oleh kondisi sosial politik yang semakin terbuka pasca pemerintahan orde Baru yang memberikan ruang bagi aktivis muslim yang berasal dari kelompok kelas menengah untuk berkiprah, telah membuka peluang bagi munculnya ide-ide baru. Cendekiawan, akademisi, birokrat dan aktivis sosial di kalangan muslim lebih banyak berinisiatif untuk merumuskan ulang makna filantropi. Kesadaran baru tumbuh bahwa banyak agenda yang harus menjadi bagian dari para pegiat filantropi, terutama berhubungan dengan masalah visi dan akuntabilitasnya. Visi yang dimaksud adalah kemampuan merumuskan nilai-nilai keagamaan intrinsik dan progresif yang mampu memberikan dampak perubahan yang diinginkan di masa mendatang. Akuntabilitas yang dimaksud berhubungan dengan strategi implementasi nilai-nilai tersebut melalui pengorganisasian yang terstruktur dan terukur. Akuntabilitas di sini tidak terbatas pada akuntabilitas finansial tetapi juga akuntabilitas nilai, program, sumber daya manusia dan organisasi.

Untuk mendongkrak dan menjaga stabilitas sosial filantropi dapat menjadi solusi yang sangat berarti oleh masyarakat kita. Terlebih saat ini Indonesia sedang dilanda pandemi global yaitu virus corona. Ungkapan kata yang yang hampir tak terdengar tahun-tahun sebelumnya, kini ungkapan kata itu menjadi kamus harian. 'Corona', itulah ungkapan kata yang hampir muncul di seantero dunia. Di awal tahun 2020 Indonesia belum banyak menyentuh istilah corona tersebut karena secara angka masyarakat yang terkena/terjangkit corona

nyaris kosong. Sementara beberapa negara di belahan dunia sudah menggema. Bahkan ada beberapa kalimat yang dilontarkan oleh sebagian pengamat bahwa Indonesia terlalu santai atau kurang merespon. Dalam bahasa yang sederhana Indonesia pada saat itu kurang gereget.

Setelah selang beberapa waktu akhirnya Indonesia masuk dalam lingkaran dalam zona wilayah negara yang masyarakatnya terkena wabah corona tersebut. Bahkan dalam dekade beberapa bulan terakhir (Oktober 2020) angka masyarakat yang terkena wabah corona tersebut di atas 3000 atau bahkan 4000.

Persoalan yang menjadi gerakan merespon terjadinya musibah adalah munculnya aktivitas baik yang dilakukan secara individu atau kelompok, baik yang dilakukan secara swadaya masyarakat atau yang dilakukan oleh pemerintah adalah upaya memberi bantuan kepada mereka yang terkena corona.

Tidak dapat dipungkiri bahwa efek pandemi ini sangat terasa kepada masyarakat Indonesia, terlebih kepada masyarakat kalangan menengah ke bawah. Banyak dari mereka terkena PHK karena tempat mereka bekerja mengalami penurunan omset dan pada akhirnya bangkrut di tengah jalan. Sehingga pada saat ini tingkat pengangguran masyarakat Indonesia mengalami peningkatan yang sangat signifikan. Sehingga banyak dari masyarakat Indonesia yang mengalami kesusahan dalam menghidupi keluarganya. Oleh karenanya, peran filantropi Islam di masa pandemi ini sangat diharapkan oleh masyarakat yang terkena dampaknya, serta bagaimana proyeksi filantropi Islam di tahun 2021 nantinya agar ekonomi masyarakat

terlebih negara Indonesia dapat meningkat dan stabil.

Peran Filantropi Islam di Masa Pandemi

Dinamika filantropi Islam di Indonesia dapat digambarkan dari beberapa periode sejarahnya. Sejak awal abad ke-20, kemunculan organisasi-organisasi Islam baik dalam lingkaran modernis maupun tradisionalis diwarnai oleh berbagai aktivitas sosial. Pendirian lembaga-lembaga sosial, pendidikan dan kesehatan oleh organisasi keagamaan seperti Muhammadiyah, Persatuan Islam (PERSIS) dan Nahdlatul Ulama (NU) tidak terlepas dari kontribusi material dan non material dari kaum muslim, di antaranya melalui penggalangan zakat dan sedekah. Sampai beberapa dekade, gerakan/aktivisme sosial dan filantropi Islam terus berkembang dan mengalami perubahan, baik pada tataran wacana filosofisnya maupun struktur keorganisasiannya.

Di tingkat akar rumput, terutama di pedesaan (dalam beberapa kasus juga malah di perkotaan), kegiatan filantropi Islam masih dikoordinasikan secara sporadis, dikelola oleh tenaga-tenaga "non spesialis" dan model kerja paruh waktu. Masjid-masjid kecil dengan jumlah jamaah yang tidak begitu banyak, juga menggalang dan mengelola dana-dana zakat dan sedekah. Jumlah penggalangan dana yang besarnya tidak seberapa, dikelola dan didistribusikan untuk memenuhi kebutuhan rutin atau untuk kegiatan-kegiatan sosial yang, boleh jadi luaran programnya tidak terencana dengan baik. Target-target perubahan sosial masih jauh dari harapan para pengelola filantropi model ini. Meskipun demikian, aktivitas semacam itu terus mengalir begitu

saja, sejak puluhan tahun, hingga kini.

Dalam beberapa literatur disebutkan bahwa tujuan dari kegiatan filantropi, saat ini dimaknai sebagai gerakan/upaya menciptakan kebaikan atau kesejahteraan bersama (*the public good*), dan dampak yang diharapkan dalam sebuah gerakan/aktivisme filantropi dalam pengertian "kerelawanan" dan "kedermawanan" adalah terciptanya perubahan kolektif (*collective change*) dari sebuah komunitas. Meskipun demikian, pentingnya filantropi sebagai sebuah instrumen untuk mendorong perubahan sosial belum begitu disadari oleh masyarakat luas. Robert L. Payton dan Michael P. Moody (2008: 10) bahkan mengilustrasikan bahwa pentingnya filantropi sama pentingnya dengan hukum dan kedokteran. Filantropi merepresentasikan aksi-aksi kolektif masyarakat dan merupakan alat penting dalam upaya kolektif untuk menyelesaikan persoalan-persoalan kehidupan bermasyarakat, seperti pengentasan kemiskinan, perwujudan kesejahteraan publik, pengejawantahan keadilan sosial dan penguatan demokrasi.

Di antara sekian banyak lembaga filantropi Islam di Indonesia, hanya beberapa lembaga filantropi Islam yang berskala besar saja yang dinilai mampu merumuskan visi dengan baik dan mengimplementasikan programnya secara lebih ekspansif. Lembaga-lembaga yang baru berdiri bahkan seringkali hanya merupakan replikasi dari yang sudah ada tanpa ada upaya serius untuk membuat kekhasan, baik dilihat dari karakter organisasinya maupun bentuk program yang dibuatnya. Beberapa lembaga riset seperti PIRAC (*Public Interest Research and Advocacy Center*) dan CSRC (*Center for the Study Religion*

and Culture-UIN Syarif Hidayatullah) menunjukkan bahwa program dan kegiatan lembaga filantropi Islam tampak lebih didominasi oleh aktivitas karitatif serta pelayanan sosial dibandingkan dengan program yang mempromosikan perubahan struktural.

Banyaknya lembaga-lembaga sosial yang berbasis Islam di Indonesia, tidak mengherankan apabila terjadi bencana alam dan ketimpangan sosial, ekonomi dan politik kemudian bergerak untuk memberikan bantuan, dari berbagai elemen masyarakat baik individu maupun kolektif. Sejarah panjang perjalanan Indonesia telah membuktikan, praktik-praktik filantropi telah mewabah dalam masyarakat sipil sejak dari zaman pra kolonial, kolonial, orde Lama, orde Baru, kemudian fase reformasi. Hal ini jelas bahwa zakat, sedekah dan wakaf sudah dipraktikkan di bumi Nusantara dan mengalami perubahan sesuai konteks kebutuhan umat Islam itu sendiri. Seperti misalnya Muhammadiyah, bentuk dari pada filantropi yang dikembangkan adalah kelembagaan, dikenal sebagai gerakan modernisme Islam yang berkembang di Indonesia pada awal abad dua puluhan ini. Muhammadiyah sangat gencar mendakwahkan reformasi filantropi Islam ke arah yang modernis kemudian berhasil menghasilkan lembaga-lembaga pendidikan modern (TPA, SD, SMP. SMA hingga universitas), rumah sakit, dan panti asuhan yang sebagian besar tanpa intervensi dari pemerintah.

Aspek-aspek filantropi Islam adalah zakat, infak, sedekah dan wakaf. Zakat dimaknai sebagai ibadah wajib yang dilaksanakan dengan memberikan sejumlah kadar tertentu dari harta sendiri kepada orang yang berhak menerima sesuai dengan ketentuan syariat Is-

lam, sehingga zakat hanya bisa direalisasikan dengan menyerahkan harta yang berwujud, bukan didasarkan pada nilai manfaat, seperti memberikan hak menempati rumah bagi orang miskin sebagai zakat (Qardhawi, 1991: 125). Banyak yang sepakat bahwa zakat bukanlah bentuk "kedermawanan" melainkan sebuah "kewajiban" yang harus ditunaikan apabila sudah sampai kadar (nishab) tertentu, meski para akademisi di Indonesia memasukkan kewajiban tersebut pada filantropi Islam dikarenakan masih ditunaikan dengan bentuk kerelaan dan kesadaran individu tanpa sanksi sosial bagi tidak menunaikannya. Karena itu membayar zakat adalah wajib etis dan dapat disebut filantropi yang dasarkan juga pada moralitas (Widyawati, 2011:32). Aspek lain filantropi Islam adalah Infak yang berarti perbuatan atau sesuatu yang diberikan kepada orang lain untuk menutupi kebutuhan orang lain tersebut, baik makanan, minuman dan lainnya yang didasarkan ikhlas pada Allah. Selain itu, infak juga berkaitan dengan sesuatu yang dilakukan secara wajib dan sunah. Sedangkan sedekah berarti pemberian seseorang secara ikhlas kepada yang berhak menerimanya yang akan diiringi pahala dari Allah, sehingga sedekah mempunyai arti yang lebih luas, baik materiel maupun non materiel. Penyaluran bantuan langsung tunai yang berasal dari zakat, infak dan sedekah, baik yang berasal dari unit-unit pengumpul zakat maupun dari masyarakat. Menghadapi situasi seperti saat ini, bukan hanya pemerintah yang bergerak, masyarakat pun diharapkan dapat berkontribusi sesuai dengan kemampuan dan kondisinya masing-masing. Dalam konteks ini, diperlukan pengorbanan dari orang kaya dan kesabaran dari orang miskin yang terdampak wabah, atas dasar cin-

ta yang diwujudkan dalam bentuk solidaritas sesama manusia, di mana orang yang lebih beruntung membantu mereka yang kurang beruntung (Linge, 2015: 154-171). Salah satu bentuknya, di tengah pandemi CoVID-19, adalah dengan menunaikan zakat, infak, dan sedekah. Khusus untuk zakat yang ditunaikan, penyalurannya dapat difokuskan kepada orang miskin yang terdampak CoVID-19 secara langsung, sebagai salah satu yang berhak menerimanya (mustahik).

Dalam hal ini kedermawanan adalah peduli lingkungan sosial dengan infak, sedekah, menyantuni yatim piatu dan menunaikan zakat. Memfungsikan wakaf produktif, menjadi aset negara yang sangat penting dalam hal menghadapi musibah CoVID-19 ini. Jika kembali pada zaman Nabi Yusuf dan umatnya pernah menimbun harta (makanan pokok) untuk menghadapi musim kemarau selama tujuh tahun lamanya dan dapat menghidupi seluruh masyarakat Mesir pada saat itu. Saat ini lumbung desa yang masih lingkup kecil dan kurang berfungsi agar lebih dikembangkan lagi menjadi lumbung negara yang berfungsi lebih besar.

Proyeksi Filantropi Islam di Tahun 2021

Semakin luasnya cakupan wilayah filantropi, dapat dilihat dari pembahasan di atas bahwa kegiatan kedermawan tidak hanya menyangkut soal pemberian barang atau uang kepada masyarakat miskin, tetap juga bentuk pelayanan di berbagai sektor seperti kesehatan, pendidikan, tanggap bencana, maupun peningkatan ekonomi masyarakat kecil. Dengan dana zakat yang cukup besar ini dikelola oleh lembaga filantropi Islam memang sudah seharusnya diman-

faatkan secara produktif untuk pembangunan, terlebih khusus pada pembangunan sumber daya manusia yang pada prinsipnya akan menjalankan roda pemerintahan Indonesia ke depannya. Penguatan-penguatan dalam menumbuhkan pembangunan *Sustainable Development Goals* (SDGs) sangat diperlukan aktifitas-aktiftas berbasis filantropi Islam untuk menjaga stabilitas ekonomi, sosial dan politik di dunia globalisasi saat ini.

Salah satunya adalah lumbung desa yang sudah biasa dikenal oleh masyarakat Indonesia. Dengan manajemen yang baik dan terorganisir dengan rapi diharapkan dapat meningkat dari lumbung desa menjadi lumbung negara. Karena melihat situasi dan kondisi saat ini lumbung negara akan sangat bermanfaat dalam menjaga stabilitas ekonomi di masa kini dan di masa yang akan datang. Dengan dinaungi oleh Kementerian Pertanian, setiap daerah wajib berkontribusi dalam lumbung negara, baik berupa beras, sagu, atau bahan kekayaan masing-masing daerah lainnya. Yang nantinya akan disalurkan kepada masyarakat yang membutuhkan. Sehingga tidak ada lagi kata "kelaparan" yang terdengar di sekitar kita. Hal tersebut akan sangat membantu negara Indonesia dalam menyongsong tahun 2021 karena kejelasan masa akhir pandemi ini juga belum terlihat.

Dukungan dari pemerintah terhadap program ini, baik ditangani oleh pemerintah sendiri atau diserahkan kepada lembaga filantropi Islam yang ada di Indonesia menjadi keniscayaan. Dengan konsep yang matang dalam penanganan lumbung negara nantinya, masyarakat kita tidak perlu takut lagi ketika nanti ada pandemi seperti saat ini. Hal ini sejalan dengan kaidah fikih:

تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّاعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِالْمَصْلَحَة

Artinya: "*Kebijakan pemimpin kepada masyarakatnya harus mengacu kepada kebaikan (maslahat) rakyatnya*."

Tidak dapat dipungkiri bahwasanya konsep lumbung negara akan mendatangkan sebuah kebaikan (*maslahah*) bagi masyarakat secara keseluruhan. Terlebih kepada masyarakat yang membutuhkan di setiap daerah maupun pelosok nantinya akan sangat terbantu dengan adanya konsep ini. Dengan catatan pendistribusian harus secara merata, maka perlu adanya pengelolaan dan kontribusi masyarakat secara luas. Tidak hanya itu dalam pengumpulan lumbung negara dari seluruh kalangan masyarakat harus ikut andil meskipun hanya sebesar biji zarah. Aktivitas ini harus dilakukan secara berkelanjutan atau kontinu seperti yang ditegaskan hadis:

أَحَبُّ الأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ

Artinya: "*Amalan yang paling dicintai oleh Allah Ta'ala adalah amalan yang kontinu walaupun itu sedikit*." (HR. Muslim No. 783).

Terlebih ketika konsep lumbung negara ini dapat dilaksanakan secara berkelanjutan tidak hanya ketika terkena musibah, dan dapat berkelanjutan hingga tahun-tahun yang akan datang. Sesuai dengan bunyi hadis di atas bahwasannya Allah mencintai amalan yang kontinu walaupun sedikit. Selain untuk persiapan ketika menghadapi musibah yang akan datang, konsep lumbung negara juga dapat menjadi tempat muslim untuk menuai pahala.

Penutup

Sejarah filantropi Islam di Indonesia telah muncul pada awal abad ke-20 melalui organisasi-organisasi Islam yang ada pada saat itu. Dengan pengkoordinasian secara sporadis, banyak kegiatan filantropi Islam memiliki luaran yang tidak terencana. Munculnya gerakan/ upaya menciptakan kebaikan dan kesejahteraan yang sangat penting dalam menyelesaikan persoalan kehidupan dalam masyarakat. Tidak banyak lembaga filantropi di Indonesia yang dapat merumuskan visi dengan baik, namun secara mayoritas menyuarakan tentang pelayanan sosial yang secara nyata sudah terlaksana pada masa pra kolonial – reformasi sehingga dapat berkembang kepada dunia pendidikan. Meskipun zakat, infak, sedekah dan wakaf merupakan ibadah yang familiar bagi umat Islam tidak semuanya tersalurkan pada tempatnya. Oleh karenanya harus ada yang bertanggungjawab dalam pengelolaan filantropi Islam di Indonesia, terlebih pada masa pandemi seperti ini akan sangat bermanfaat bagi masyarakat yang kurang mampu.

Harapan lumbung desa yang dapat dikembangkan menjadi lumbung negara adalah salah satu proyeksi yang dapat dilaksanakan pada tahun 2021. Dengan pengelolaan Kementerian Pertanian ataupun dari lembaga filantropi Islam, akan menjaga keteraturan dalam penyaluran kepada pihak yang berhak menerimanya. Setiap kalangan dapat berpartisipasi dalam konsep lumbung negara ini. Karena akan mendatangkan kebaikan (maslahat), alangkah lebih baik konsep ini dapat secara teratur/terus menerus dapat terlaksana dengan jangka waktu yang lama.

Referensi

Abidin, H. (ed.) (2003). *Sumbangan Sosial Perusahaan:Profil dan Pola Distribusinya di Indonesia, Survey 226 Perusahaan di 10 Kota*. Jakarta: Piramedia, PIRAC & Ford Foundation. Jacobi.

Al-Qur'an Al-Karim

Fauzia, A. (ed.) (2006). *Filantropi untuk Keadilan Sosial: Studi tentang Potensi, tradisi dan Pemanfaatan Filantropi Islam di Indonesia*. Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture (CSRC), UIN Syarif Hidayatullah.

Fuad, M. (2004). *Islam, Modernity and Muhammadiyah's Educati*.

Jalaluddin, A. (t.t) *Al-Asybah wa an-Nazhair fi Qawaid wa Furu' asy-Syafi'iyyah*. Surabaya: Dar Al-'Ilmi.

Latief, H. (2012). "Islam and Humanitarian Affairs in Indonesia: the Middle Class and New Patterns of Social Activism," in Kees van Dijk and Jajat Burhanuddin (ed.), *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*. (Amsterdam: Amsterdam University Press-ICAS.

Linge, A. (2015). *Filantropi Islam Sebagai Instrumen Keadilan Ekonomi*. Jurnal Perspektif Ekonomi Darussalam, Vol . 1, No. 2.

Raharjo, M. D. (2003). "Filantropi Islam dan Keadilan Sosial: Mengurai Kebingungan Epistemologis", dalam Idris Thaha. *Berderma Untuk Semua: Wacana Dan Praktek Filantropi Islam*. Jakarta: Teraju.

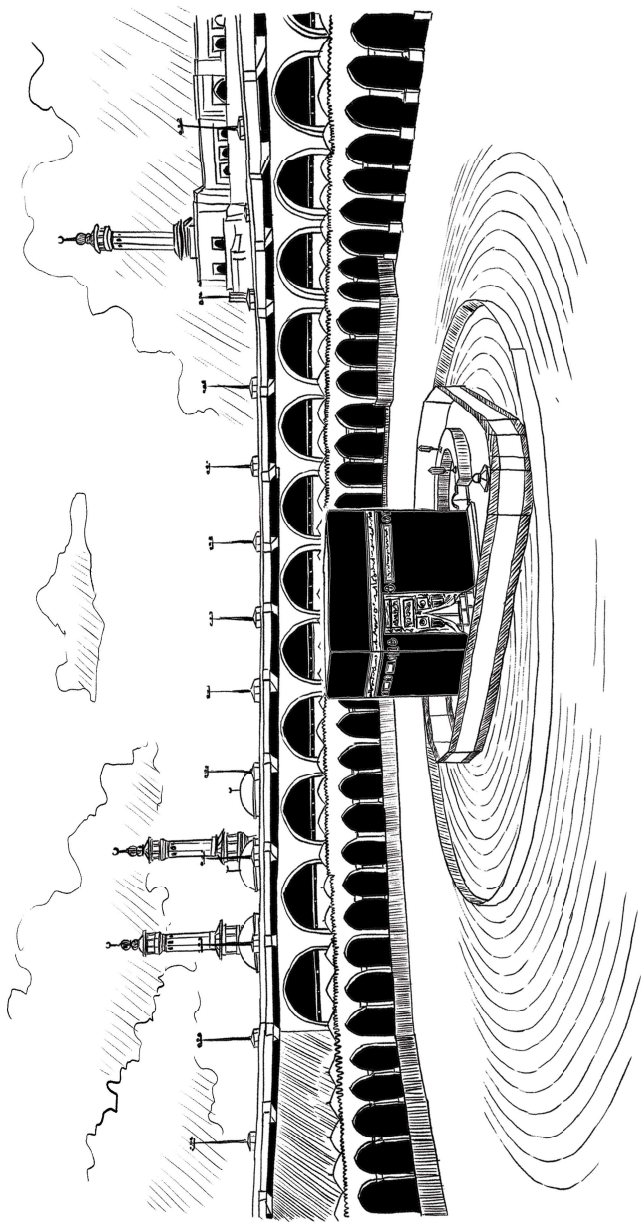
Payton, R. L. dan Michael, P. M. (2008). *Understanding Philanthropy: Its Meaning and Mission*. Bloomington and Indianapolis: Indiana

University Press.

Qardhawi, Y. (1991). *Fiqhu Zakat*. Beirut: Muassasah Risalah.

Salim, A. (2008). *The Shift in Zakat Practice in Indonesia: From Piety to an Islamic Socio-Political-Economic System*. Chiang Mai: Asian Muslim Action Network and Silkworm Books.

Widyawati. 2011. *Filantropi Islam dan Kebijakan Negara Pasca Orde Baru: Studi tentang Undang-Undang Zakat dan Undang-Undang Wakaf*. Bandung: Penerbit Arsad Press.

INDONESIA

Momentum pandemi menjadi momentum untuk meredefinisi ulang peran masjid.

Masjid Pasca Pandemi

Dr.-Ing. Ir. Ilya Fadjar Maharika, MA., IAI.

Islam dalam krisis adalah kritik presiden Prancis Emmanuel Macron dalam menyikapi pergumulan Islam dengan peradaban yang didominasi oleh Barat. Tentu saja, kritik tersebut direspons dengan kritik balik dan tantangan oleh sebagian besar umat Islam dengan beragam cara. Respons yang sangat terbuka adalah dengan turun ke jalan, memboikot produk dan komoditas Prancis, dan kecaman bertubi-tubi di dunia maya melalui media sosial, hingga pembalasan berupa teror, yang memperbesar gema narasi krisis tersebut. Namun demikian, kritik terbuka Macron ini memberi petunjuk hadirnya kerisauan pada episode persinggungan peradaban--barangkali lebih tepatnya kerisauan Barat terhadap perkembangan Islam yang faktual telah menjadi agama yang paling cepat pertumbuhannya di muka bumi. Kritik Macron barangkali juga adalah pertahanan terakhir atas terdesaknya hegemoni Barat terhadap banyak hal: populasi Kristendom telah tergeser Islam, kekayaan pengetahuan dan finansial diancam oleh China, dan dominasi militer terkoreksi oleh demokratisasi informasi dunia. Peradaban dunia bukan lagi monolog yang dicengkeram oleh Barat. Cicitan media 'orang banyak', atau dalam bahasa

Michael Hardt dan Antonio Negri sebagai *multitude* (Hardt & Negri, 2000) mampu menggulirkan Arab Spring dan akhir-akhir ini Black Lives Matter.

Ruang publik Eropa dan Amerika telah mampu menghadirkan sosok Islam melalui kehadiran masjid, hijab, dan gamis secara terbuka, terang benderang dan di beberapa tempat utamanya di Inggris dan Perancis, seperti *ghetto*, justru tampak dominan dengan adanya peralihan fungsi gereja yang kosong menjadi masjid. Bahkan di Swedia, masjid telah menjadi pusat baru bersanding dengan fasilitas agama dominan di sana dan menghadirkan narasi baru pusat kota: makan, belanja, berdoa (Mack, 2020). Hal ini bersamaan dengan kembalinya difungsikannya Hagia Sophia menjadi masjid, serta ancaman terorisme radikalisme pasca ISIS (Jones, Toucas & Markusen, 2018) memberi sinyal kekuatan baru Islam yang bagi Eropa, menakutkan. Macron menggunakan garis pertahanan terakhir berupa narasi besar sebagai pembenar bagi pengawasan melekat dan bahkan penutupan masjid-masjid di Prancis. Narasi krisis tersebut barangkali menjadi upaya kekuasaan dalam meredam kehadiran Islam di ruang publik.

Pandemi CoVID-19 memberi sinyal krisis pada peradaban, tidak pandang agama ataupun status sosial. Seluruh dunia terbukti lumpuh--atau mengatur diri untuk sementara waktu melakukan rehat dan menghentikan akselerasi sosial, ekonomi, dan fisik. Aktivitas yang berada di ruang publik tereduksi habis-habisan digantikan oleh ruang publik baru yang maya: Zoom, Webex, Meet, Team dan sejenisnya. Sementara manusia berkumpul kembali ke rumah-rumah, masjid sebagaimana tempat peribadatan publik lainnya, sem-

pat kosong, walau kemudian terisi kembali pelan-pelan dengan kebiasaan baru. Namun demikian, paling tidak sampai saat ini, masjid tidak lagi sama dengan keadaan sebelum pandemi. Sehebat apapun desain arsitektur yang ada saat ini, tetap terdampak keras dengan berkurangnya jamaah secara signifikan, baik karena implementasi aturan atau pun karena kondisi preventif para jamaah terhadap kemungkinan tertular virus. Virus adalah musuh nyata, tak ada narasi yang dapat membelokkan arah perjalannya kecuali dengan vaksin, imunitas alami manusia, atau kondisi luar biasa yang melenyapkan virus tersebut. Umat Islam, sebagaimana umat lain mengubah model kajian keagamaannya menjadi seluruhnya atau sebagian daring. Masjid berada dalam kondisi krisis karena kehilangan peran sosialnya secara fundamental.

Menarasikan Peran Masjid: Kerangka

Tidak pada tempatnya membahas narasi Macron di atas lebih dalam. Makalah ini adalah tentang masjid, lebih tepatnya arsitektur masjid, yang akan didudukkan dalam konteks kontemporer pandemi. Narasi pembuka di atas adalah dua episode terpisah yang menunjukkan posisi Islam pada umumnya dan masjid di ruang publik pada khususnya. Masjid sebagai arsitektur memiliki kekuatan yang hebat dalam mengubah peradaban karena mampu bergerak di dimensi fisik yang memaksa dan deterministik serta di tataran wacana simbolis dan radikal yang mampu menghadirkan kontestasi, perlawanan, dominasi, bahkan revolusi. Dengan demikian, apabila kita kembali pada motif dasar atau meradikalisasi hadirnya masjid maka sangat mungkin

mendorong pada pemahaman posisi barunya pada peradaban pasca pandemi, baik dalam konteks kesehatan, ataupun perubahan arah peradaban yang merupakan dampak darinya. Bagi penulis, masjid bukanlah sekedar objek fisik belaka melainkan narasi yang cair. Untuk mencari peran kontekstual di era pasca pandemi tersebut, tulisan ini menganatomikan motif yang melatarbelakangi hadirnya objek fisik tersebut yang kemudian termaterialisasi menjadi arsitektur masjid. Mengikuti model penalaran abduktif (Dorst, 2011) motif-motif tersebut dipakai sebagai kerangka (*frame*) untuk mencari nilai baru yang dibangun melalui upaya dekonstruksi objek ("apa") dan pencarian prinsip kerja ("bagaimana") dalam konteks baru yang mungkin spekulatif ini. Dalam konteks berbeda, penulis pernah melaporkan penggunaan penalaran abduktif ini dalam merunut pemahaman rancang kota dan integrasinya dengan kerangka pemikiran islami (Maharika, 2018a).

Secara metodologis, penulis membawa cara pandang Peter Sloterdijk (2005) dalam memandang sejarah dunia dan bagaimana manusia sebagai organisasi sosial membangun gagasan konseptual 'selubung' untuk dirinya maupun untuk kelompoknya. Mau tidak mau, selubung itu membentuk gelembung yang akan berinteraksi satu dengan yang lain menghasilkan ketegangan, penyatuan menjadi gelembung yang lebih besar, atau letusan. Sloterdijk juga mengungkap tipologi gelembung yang berbasis pada motif-motif dasar mulai dari motif untuk menjaga hidup (*conditio humana*), menjaga suasana atmosferik agar sesuai dengan tingkat kenyamanan tertentu, hingga motif kemanusiaan (*anthropogenic*). Penulis telah meringkas motif

ini dalam gagasan tentang umranisme yang dapat menjadi domain diskusi lain (Maharika, 2018b). Penulis percaya bahwa dengan mengungkap motif-motif tersebut, masjid dapat dinarasikan menjadi lebih hidup dan dapat menjadi jalan pemikiran bagi hadirnya pemikiran masjid di konteks baru, utamanya pada masyarakat pasca pandemi CoVID-19 ini. Namun, membahas arsitektur masjid era pasca CoVID-19 sebatas fisik, hanya akan memberi dampak pada munculnya standar baru. Membahas arsitektur masjid sebagai narasi motif ini barangkali akan membuka jalan baru dalam rute pemikiran desain, bukan hanya desain di ranah fisik, melainkan pada desain organisasi masyarakatnya, hingga desain pemikiran tentang masjid dalam konteks peradaban.

Dalam mengungkap perjalanan motif ini penulis menuturkan melalui jalan berikut. Pertama makalah ini berusaha mengungkap kembali narasi masjid berbasis tipologi ideal yang tersurat maupun tersirat dalam Al-Qur'an, tanpa berusaha membuat tafsir yang baru. Kedua narasi masjid dihadirkan dalam konteks arsitektural dan didorong pada konteks baru, yaitu pandemi. Temuan dan celah naratif ini barangkali akan berpotensi menimbulkan debat di ranah fikih. Namun demikian, penulis membatasi diri pada perannya sebagai wacana arsitektural untuk membuka celah-celah tersebut, dan mempersilahkan para ahli fikih untuk mendiskusikannya dalam domain yang berbeda, misalnya fikih bencana (Suyadi, Nuryana, & Fauzi, 2020).

Evolusi dan Revolusi Motif Masjid

Penuturan tentang masjid di Al-Qur'an maupun sejarah Islam sangat kaya, bukan melulu aspek fisik, namun meluas hingga makna dan motif tersembunyi. Oleh karenanya, dalam perunutan ini masjid tidak dapat dimaknai sebatas fisik belaka. Ia momot konsep yang berevolusi dan berevolusi sejalan dengan perkembangan Islam di satu sisi dan konteks budaya lokal. Dalam bahasan masa depan yang tidak jelas ini maka konteks lokalitas masjid juga menjadi kondisi yang tidak jelas. Untuk itu kita perlu alat bantu dalam berspekulasi. Di sinilah filsafat Sloterdijk dipakai yaitu sebagai alat bantu mendorong pada kerangka baru.

Dari Al-Qur'an, indikasi gagasan konseptual tentang masjid beragam. Pertama masjid berhubungan dengan konsep kiblat bagi umat Islam, menjadi pemersatu. Perubahan kiblat dari Baitul Maqdis ke Masjidil Haram adalah penegasan Islam sebagai bagian dari genealogi keyakinan Ibrahimiah (QS. Al Baqarah: 150). Perubahan itu juga dapat dimaknai sebagai upaya penegasan identitas, sebuah pembentukan ruang loyalitas yang oleh Sloterdijk disebut sebagai *ergotop*. Tak mengherankan pemindahan orientasi kiblat ini ditangkap oleh kaum Yahudi sebagai perkara yang besar karena hilangnya superioritas mereka secara geografis maupun simbolis. Masjidil Haram dalam konteks ini menjadi konsep referensi posisional baru, simbol loyalitas baru dalam titik geografis rujukan yang unik. Masjid-masjid di luar Masjidil Haram adalah ekstensi belaka yang menunjukkan konektivitas antara titik itu dengan titik pusatnya Masjidil Haram. Namun demikian, masjid juga dapat dihubungkan dengan konsep

pertarungan pengaruh dalam upaya membangun loyalitas. Peristiwa dengan masjid Dhirar menunjukkan bahwa masjid dapat dibangun karena niat makar dari asas normatif. Demikian pula makar Bani Israil yang terekam pada surah Fushsilat ayat 46 menggunakan masjid Baitul Maqdis sebagai platform mereka. Motif semacam ini paralel dengan motif kompetisi yang oleh Sloterdijk dinamakan sebagai *erototop*, motif ruang yang didasari oleh erotisme, kompetisi untuk mengalahkan liyan.

Masjid juga dipahami sebagai ruang sakral. Dalam ritual Islam, kesakralan ini ditunjukkan melalui pemahaman pragmatis status kesucian: ruang yang dapat digunakan untuk salat dan iktikaf dan ruang yang tidak boleh digunakan untuk itu (QS. Al-Baqarah: 187, An-Nisa: 43). Sakral dalam konteks ini tidak dimaknai secara mistis yang sering berkelindan dengan aspek kultural sebagaimana banyak dilekatkan pada masjid-pesantren-keraton di Nusantara (lihat misalnya Riclefs, 2012).

Namun demikian, status tersebut akan sangat tergantung pada sistem fisik, gender, dan kesepakatan dalam komunitas dalam menentukan batas. Ada kalanya batas suci ditunjukkan melalui dinding, perubahan ketinggian lantai, atau hanya sebatas garis yang dibuat sementara. Permainan antara kepanggahan (*permanence*) dan ketakpanggahan (*ephemerality*) menjadi alat bagi komunitas untuk mendefinisikan status itu, yang dalam banyak kasus sangat dinamis dan kontekstual. Di era CoVID-19, pemaknaan kesucian ini dapat dikaitkan dengan kebersihan. Kedua alat di atas dapat dipakai untuk mengorganisasi ruang dan orang agar protokol keselamatan dan kea-

manan dapat tercapai. Ketakpanggahan menjadi alat efektif karena mengakomodasi keluwesan: fleksibel, biasanya dapat dikelola sendiri oleh komunitas, dan sesuai dengan 'adat' lokal. Namun demikian, tetap ada potensi kegagalan terutama disebabkan ketidaktaatan pada standar baru perilaku.

Masjid juga dapat dimaknai sebagai tempat aman di mana Allah menjadi pelindung. Di masa Rasulullah, masjid pernah dipakai sebagai delineasi spasial untuk mengidentifikasi warga Makkah yang menunjukkan itikat non konfrontatif dengan pasukan muslim yang memasuki kota itu. Sikap pasif, takluk, menjadi salah satu kunci penting bagi hadirnya masjid. Konsep arsitektur masjid sebagai ruang aman sangat kontekstual di era pandemi, dan sekaligus sangat menantang implementasinya. Secara behavioral, telah dipraktikkan menjadi kebiasaan baru menjaga jarak, membawa peralatan ibadah sendiri, memakai pelindung diri seperti masker, dan membersihkan diri selain wudu, juga membasuh tangan dengan sabun. Namun demikian, secara arsitektural baru dikembangkan dengan penandaan jarak. Di ranah teknologi telah muncul solusi biosensing yang memberi peluang munculnya penginderaan bagi manusia yang membawa gejala tertentu (demam misalnya). Eksperimen laboratorium telah berhasil mengembangkan penginderaan biologis dengan kemampuan mengindera enzim, antibodi, DNA, dan mikro organisme seperti virus, bakteri, dan mikroba lainnya yang memungkinkan spekulasi penggunaan untuk keseharian dan ruang publik (Böhlen, dkk, 2012), termasuk upaya merespons CoVID-19 melalui beragam pendekatan teknologi biosensing (Laghrib dkk. 2020). Di

masa depan, bukan tidak mungkin sistem-sistem penginderaan biologis ini menjadi piranti wajib di ruang publik, tak terkecuali masjid. Dari sudut pandang Sloterdijk, motif utama pembentukan ruang semacam ini adalah motif menciptakan kapsul untuk bertahan hidup (*conditio humana*) yang sebangun dengan maqashid syariah hifdz an-nafs atau menjaga nyawa.

Surah Al-Hajj mengindikasikan bahwa masjid adalah salah satu tempat nama Allah diagungkan dan dimuliakan pada waktu pagi dan waktu petang. Tempat lain yang dieksplisitkan dalam narasi ini adalah biara dan gereja Nasrani, sinagog Yahudi yang di dalamnya banyak disebut nama Allah (QS. Al-Hajj: 40). Sebagai bahasa simbolis, Allah dan Islam menampakkan diri melalui arsitektur sebagai agama yang terbuka terhadap perbedaan walaupun wacana tauhid harus tetap ditegakkan (QS. Al-Jin: 18). Di sini, kita dapat melihat dari sisi cara pandang Sloterdijk bahwa motif dasar pembentukan ruang *theotop* ini adalah kesadaran ilahiah, kesadaran kegaiban. Ruang seperti ini menyadarkan manusia pada kematian, kehidupan setelah mati, surga - neraka yang penting hadir di ruang kota. Selain menjadi simbol etika sosial, kehadiran mereka juga menjaga keseimbangan antara otonomi dengan semangat ketetanggaan dan kemitraan - sebuah ko-eksistensi di ruang publik. Di sini terdapat dua paras ko-eksistensi. Pertama adalah ko-eksistensi antar simbol-simbol agama. Pemaknaan ini penting untuk menghadirkan kondisi ruang publik yang terbuka, egaliter, inklusif. Penting untuk menyadari bahwa narasi kekuasaan dapat berpotensi konfliktual. Namun demikian, pemaknaan kedua menjadi lebih menantang: perlunya menghadirkan

ruang 'ilahiah' sebagai penyeimbang ruang 'duniawi' di ruang publik. Kehadiran sadar ilahi saat ini dihadirkan melalui bahasa fisik--masjid, gereja, sinagog, klenteng, dan pura--yang berisiko menjadi klaster penyebaran virus. Pertanyaan desain muncul: bisakah ruang sadar ilahi ini dihadirkan tanpa menghadirkan elemen fisik? Pilihan berkembang: ruang ilahi baru dapat dibentuk melalui *fonotop*, ruang yang dibentuk oleh suara. Artinya, sangat mungkin ruang terbuka publik didesain menjadi berbasis peristiwa (*event space*) yang dikomando melalui suara: azan. Ruang ilahiah dikonsekrasi (*consecrated*) secara spontan, mirip seperti tanah lapang yang dipakai ketika salat dua Hari Raya dan justru merujuk pada tradisi *sahn* (ruang terbuka) masjid-masjid Timur Tengah. Bahkan, masjid Nabi pun adalah ruang terbuka yang dikelilingi *riwaq* pelepah kurma. Tentu saja desain dapat disesuaikan dengan kondisi iklim Indonesia yang tropis lembab. Desain ini secara medis menjadi model yang lebih aman karena ketiadaan sirkulasi udara yang terperangkap.

Kemudian masjid juga sangat berkaitan dengan konsep kemakmuran yang disandingkan dengan kewajiban untuk menunaikan zakat (QS. At-Taubah: 18). Barangkali berbeda dengan pemahaman umum yang merelasikan kemakmuran masjid dengan aktivitas ritual, dalam konteks ini barangkali peran sosial ekonomi menjadi salah satu kunci. Tentu masjid hadir dalam ranah ini bukan dengan model kapitalistik. Ia dapat hadir dengan bentuk-bentuk ekonomi yang lebih egaliter: koperasi misalnya. Pembayaran zakat, infak, dan sedekah berdimensi kesepakatan-kesepakatan sosial selain karena alasan religius. Di sinilah peran masjid sebagai representasi *nomotop*, motif

membangun kesepakatan, perlu dirancang menjadi eksplisit. Masjid yang terlalu kaya tabungan terbukti tidak efektif sebagai pemicu kemakmuran masyarakat sekitar. Model ekonomi masjid semacam Masjid Jogokariyan di Yogyakarta yang selalu mengosongkan kas untuk kemaslahatan justru berdampak lebih kuat. Kemakmuran masjid ini perlu dieksplisitkan dengan ruang-ruang bisnis yang akan menyehatkan, bukan saja aliran uang untuk pemeliharaan masjid, menjaga kegiatan, namun juga menjadi pemantik ekonomi komunitas.

Terakhir, masjid juga dimaknai sebagai tempat yang indah yang bahkan mendatanginya pun disarankan menggunakan pakaian indah (QS. Al-A'raaf : 31). Tak mengherankan, masyarakat seluruh dunia Islam rela mengeluarkan dana lebih untuk menciptakan artefak ini agar menjadi ruang yang indah. Eksperimen geometri ala pola *arabesque* atau penciptaan kualitas ruang yang *khusyu - sublime*, seperti masjid-masjid lama, adalah ekspresi dalam rangka menciptakan daya tarik, sebuah sensualitas ilahiah. Barangkali esensi ini mirip dengan motif ruang alethotop, yang oleh Sloterdijk dikatakan merupakan motif meruang karena ilmu, keinginan untuk belajar sesuatu yang baru, atau membangun memori kuat akan sesuatu. Masjid pasca pandemi barangkali bukan sekedar indah secara fisik, namun menjadi wahana hadirnya literasi yang mencerahkan.

Penutup

Eropa telah menghadirkan masjid di ruang publik, bahkan menjadi bagian dari pusat kota. Pusat kota bukan lagi sekedar tempat untuk makan dan belanja tetapi telah menjadi makan, belanja, berdoa

(Mack, 2020). Narasi krisis Macron tampaknya akan terjawab dengan sendirinya ketika pada titik ekuilibrium tertentu Islam menjadi kekuatan yang signifikan. Islam telah datang seperti air bah arus balik kolonisasi Eropa di Afrika dan Asia, sementara mereka tidak berdaya membentengi diri karena terpaku oleh diktum demokrasi, keterbukaan, dan kebebasan yang mereka selalu dipromosikan mereka sendiri. Amerika, sebagai representasi poros peradaban Barat, juga telah terjadi proses islamisasi, yang lebih tenang, terutama di kalangan bangsa kulit hitam. Masjid dalam konteks kontestasi tersebut telah menjadi elemen utama walau yang terjadi bukanlah hingar bingar arsitektur yang *grande*. Seperti halnya kehadiran masjid-masjid mikro itu, mendorong kehadiran masjid dengan interpretasi 'baru' yang meminjam dari filsafat yang dikatakan sebagai 'pemikiran Barat' barangkali dapat menjadi bahasa perantara - *lingua franca* - dalam menghadirkan tauhid.

Dalam konteks pandemi, elaborasi di atas merupakan upaya menghadirkan masjid baru yang dilepaskan dari kerangka spasial dan fisik yang selama ini ada dalam pemahaman kita. Menunda hadirnya artefak fisik dan mencoba menelaah motif-motif 'murni' masjid dan menerjemahkannya melalui rute filsafati seperti di atas dapat menghadirkan kejutan-kejutan. Sebagian kondisi virtual di atas telah terbentuk menjadi nyata, walau dalam bentuk kasus yang unik. Namun kasus unik tersebut berpotensi menjadi sebuah contoh hadirnya model masjid baru yang dapat diterima luas di masa depan: sebuah eksperimentasi arkeologi masa depan.

Narasi Macron tentang Islam yang krisis dan hadirnya pandemi

CoVID-19 barangkali justru harus dimaknai sebagai berkah: menyadarkan umat Islam bahwa masjid masih dapat dikembangkan dengan sangat kreatif.

Referensi

Böhlen, M., Maharika, I., Sargent, P. L., Fabian, V., Zaianty, S., Lee, N., Vogelsteller, F. (2012). Prototyping Ubiquitous Biosensing Applications Through Speculative Design. In *Eighth International Conference on Intelligent Environments 2012 Eighth International Conference on Intelligent Environments* (pp. 198–205). https://doi.org/10.1109/IE.2012.16.

Dorst, K. (2011). The core of 'design thinking' and its application. *Design Studies*, 32(6), 521–532. https://doi.org/10.1016/j.destud.2011.07.006.

Hardt, M. & Negri, A. (2000). *Empire*. London, New York: MIT Press.

Jones, S. G., Toucas, B., & Markusen, M. B. (2018). Terrorism Trends in Europe. *International Studies.*

Laghrib, F., Saqrane, S., El Bouabi, Y., Farahi, A., Bakasse, M., Lahrich, S., & El Mhammedi, M. A. (2020). Current progress on CoVID-19 related to biosensing technologies: New opportunity for detection and monitoring of viruses. *Microchemical Journal*, 160(PA), 105606. https://doi.org/10.1016/j.microc.2020.105606.

Mack, J. (2020). Eat, pray, shop! The mosque as centrum in the Swedish suburbs. *Re-Centring the City*, 149–166. https://doi.org/10.2307/j.ctvhn085m.18.

Maharika, I. F. (2018a). Integration of Revealed Knowledge Into Design Thinking: an Urban Design Studio Experiment. *Journal of Islamic Architecture*, 5(1), 36. https://doi.org/10.18860/jia.v5i1.4202.

Maharika, I. F. (2018b). *Umranisme: Penjelajahan Niat Arsitektur untuk Membangun Adab* (1st ed.). Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia.

Rickefs, M. C. (2012). Older cultural styles on the defensive. In *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to Present* (pp. 371–417). Singapore: NUS Press. https://doi.org/10.1088/1751-8113/44/8/085201.

Sloterdijk, P. (2004) *Sphären III: Schäume*, Frankfurt/M.: Suhrkampverlag.

Suyadi, Nuryana, Z., & Fauzi, N. A. F. (2020). The fiqh of disaster: The mitigation of CoVID-19 in the perspective of Islamic education-neuroscience. *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 51, 101848. https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2020.101848.

Pendidikan Pesantren di Tengah Pandemi Corona

Dr. Ishom El-Saha

Hampir semua pesantren yang berjumlah 21.173 lembaga dan tersebar di seluruh Indonesia terdampak akibat pandemi CoVID-19 (Corona Virus Disease) atau lebih dikenal dengan sebutan virus Corona. Semenjak pemerintah mengumumkan Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) dan status darurat kesehatan masyarakat pada akhir bulan Maret 2020 secara berangsur-angsur pengelola pesantren memulangkan para santrinya. Kegiatan pesantren yang semula tetap berjalan, walaupun sudah ada warga Indonesia yang terkonfirmasi tertular virus Corona di awal bulan Maret, pada akhirnya diliburkan karena pemberlakuan PSBB.

Respon cepat dengan cara memulangkan santri umumnya dilakukan pesantren-pesantren yang berada di bawah Rabithah al-Ma'ahid al-Islami (RMI). Sedangkan pesantren-pesantren yang dikelola jaringan alumni Gontor dan pesantren-pesantren lainnya lebih memilih *waith and see* (menunggu dan melihat perkembangan) dengan tidak tergesa-gesa memulangkan santrinya.

Namun demikian memasuki awal Ramadhan 1441 H. yang bertepatan akhir April 2020 mayoritas pesantren di Indonesia sudah memulangkan para santrinya. Adakalanya pemulangan santri dilakukan secara mandiri dengan cara wali santri menjemput langsung ke pesantren dan dibawa pulang. Ada juga pesantren yang memulangkan santrinya se-

cara teroganisir dan bergelombang dengan menyewakan bus dan angkutan darat lainnya yang mengangkut santri ke tujuan daerah mereka masing-masing.

Pandemi CoVID 19 telah mengagetkan seluruh negara dan lapisan masyarakat di dunia, tak terkecuali masyarakat pesantren. Bahkan jika dibandingkan satuan kelompok pendidikan lain, kekagetan itu sangat dirasakan oleh masyarakat pesantren. Pada awal bulan Maret rata-rata sekolah sudah mulai menerapkan model pembelajaran daring untuk para siswa. Sementara pesantren umumnya masih mencari formulasi pembelajaran untuk santrinya di tengah PSBB dan status kedaruratan kesehatan masyarakat.

Hal ini dapat dimaklumi sebab sebaran santri berbeda dengan sebaran siswa yang umumnya tinggal tidak terlalu jauh dari sekolah. Santri pesantren berasal dari berbagai daerah yang berjauhan satu dengan lainnya sehingga memerlukan waktu yang tidak sebentar untuk mengoneksikan jaringan komunikasi tiap-tiap santri. Tingkat kesulitan menerapkan pembelajaran jaruk jauh yang dihadapi tiap-tiap pesantren juga berbeda-beda satu dengan lainnya: 14.906 pesantren dengan kategori kecil (50-500 santri) kendalanya lebih ringan dibandingkan 4.032 pesantren dengan kategori sedang (500-1.500 santri), dan kendala lebih berat dialami 2.235 pesantren dengan kategori besar (santrinya di atas 1.500 orang). Apalagi santri selama tinggal di pesantren tidak diperkenankan membawa alat komunikasi dan tidak memilikinya, sehingga kebanyakan mereka kurang paham aplikasi pembelajaran jarak jauh. Kondisi serupa juga terjadi pada pengasuh pesantren terutama kiai-kiai sepuh serta para ustadz dan asisten kiai yang *nota-bane*nya merupakan santri senior yang ditugasi untuk magang/mengabdi sebelum mereka "boyongan". Aplikasi yang umum mereka gunakan berkisar antara Facebook, Instagram, dan Youtobe untuk menunjang pembelajaran jarak jauh pengganti model ngaji "bandongan", "sorogan", dan "setoran"

sebagai metode khas pesantren. Sekurang-kurangnya selama 30 hari di antara bulan Maret daan April 2020 pembelajaran jarak jauh dipraktekkan akan tetapi dirasakan banyak kendalanya untuk para santri yang sudah menyebar ke kampung halaman masing-masing.

Fenomena Ngaji *Online*

Pesantren tak henti melakukan terobosan setelah sebulan terkendala melakukan pembelajaran jarak jauh. Bertepatan dengan masuknya awal bulan Ramadhan 1441, ada banyak pesantren yang menawarkan program Ngaji *online*. Program ini ditawarkan dalam paket "ngaji pasanan" yaitu system kurikulum mengaji satu kitab atau beberapa kitab yang dibacakan sampai khatam oleh seorang kiai pesantren dalam waktu 20 hingga 25 hari di bulan Puasa. Ngaji pasanan dapat diikuti bukan hanya santri yang terdaftar di pesantren milik kiai yang mengajarkan kitab secara "bandongan". Santri dari pesantren lain dan tentunya masyarakat luas yang ingin "maknani" dan "ngesahi" serta *tabarrukan* (mengambil berkah) dari seorang kiai dibolehkan mengikuti ngaji pasanan.

Berbeda dengan tahun-tahun sebelumnya, ngaji pasanan di masa pandemi Corona 19 dilaksanakan secara *online*. Dengan memanfaatkan jaringan intenet, sejumlah kiai pesantren menyiarkan pengajian kitab kuning melalui berbagai kanal yang tersedia. Tak tanggung-tanggung beberapa kiai sepuh ikut mengisi fenomena ngaji pasanan *online* ini, seperti KH. Mustofa Bisri pengasuh Pesantren Raudhatut Thalibin Rembang, KH. Anwar Sanusi pengasuh Pesantren Lirboyo, dan sebagainya. Melalui *live streaming* di media sosial, ngaji pasanan kiai-kiai sepuh itu dapat disimak dan diikuti oleh siapa saja dan di mana saja.

Di samping kiai pesantren atau ulama laki-laki, terdapat juga Bunyai atau ulama perempuan yang muncul meramaikan jagad media sosial lewat ngaji *online*. Di antara pengisi ngaji *online* terdapat Bunyai Badriyah Fayumi pengasuh Pesantren Mahasina Daqwah Bekasi; Bunyai Umda-

tul Choirat pengasuh Pesantren Assaidiyah 2 Tambak Beras Jombang; Bunyai Anisah Mahfudz pengasuh Pesantren al-Ishlahiyah Singosari Malang; Bunyai Hindun Anisah pengasuh Pesantren Hasyim Asyari Bangsri Jepara, dan sebagainya. Masyarakat yang mengikuti pengajian mereka pun bukan hanya kaum perempuan tetapi juga kaum laki-laki.

Pandemi CoVID 19 secara umum bukan halangan bagi keberlangsungan ngaji pasaran dan ngaji bandongan pada khususnya. Bahkan justru karena ditayangkan secara *online*, tradisi khas pendidikan pesantren itu juga dinikmati oleh kalangan bukan santri dan melewati lintas batas masyarakat. Masyarakat luas selama satu bulan merasakan nuansa religi baru dengan ditemani lembaran-lembaran virtual kitab kuning yang sebelumnya hanya dapat diakses melalui kunjungan langsung mengikuti pengajian tatap muka dengan kiai pesantren.

Adanya program ngaji *online* telah menambah siar Ramadhan bagi sebagian besar masyarakat, di samping tayangan acara religi yang disiarkan media siaran konvensional. Ngaji *online* bahkan sempat mempengaruhi pergeseran pemirsa dan perolehan rating siaran dakwah Islam yang dilakukan para ustadz selebritas. Bagi masyarakat yang haus pengetahuan agama, ada rasa yang berbeda antara penyampaian materi agama yang disampaikan para pembaca lembaran virtual kitab kuning dengan materi yang disampaikan pendakwah selebritas yang pandai berceramah. Meski ini bukan distingsi positif-negatif --mengingat sasaran dan pangsa pasar mereka berbeda, akan tetapi apresiasi masyarakat luas terhadap pembaca kitab kuning mengalami peningkatan.

Secara berlahan pandangan pejorative public terhadap pesantren pun mulai bergeser. Pandangan yang sering muncul dari proses *labeling* dan generalisasi tradisionalisme pesantren berangsur-angsur pudar setelah masyarakat mengikuti Ngaji *online*. Para kiai pesantren mampu menunjukkan tajinya dalam merespons masalah-masalah sosial keagamaan dengan sudut pandang kitab kuning yang dikaji secara virtual. Fenom-

ena ngaji pasanan online yang marak di tengah pandemic CoVID 19 menunjukkan adaptasi pesantren dalam perubahan jaman dan memperlihatkan kemampuannya melestarikan kitab kuning dan tradisi pesantren. Sekalipun diakui juga bahwa ada catatan-catatan penting dalam ngaji pasanan online pada bulan Ramadhan 1441.

Pertama, pola ngaji pasanan *online* tidak menekankan model interaksi timbal-balik antara kiai dengan santri melainkan hanya sekedar berfungsi sebagai sarana transmisi ilmu pengetahuan agama. Hal ini tak seperti ngaji dan belajar di pesantren pada hari-hari biasa yang melibatkan proses improvisasi dan eksplorasi kedalaman pemahaman. Apalagi bagi pesantren yang lebih banyak menerapkan sistem belajar klasikal para santrinya, ngaji online dirasa sulit untuk mengukur keberhasilan transformasi wawasan dan pengetahuan para santri.

Kedua, media yang digunakan ngaji *online* bersifat umum tak terbatas, seperti Facebook dan Instragram. Hal ini menyebabkan sulit dipantaunya siapa saja yang mengikuti pengajian: lebih banyak santri atau justru masyarakat umum. Bagi masyarakat umum yang baru mengenal kajian kitab kuning ketertarikan mereka terhadap program ngaji online bisa jadi meningkat, akan tetapi bagi santri sendiri tidak tentu demikian. Tak menutup kemungkinan kesempatan santri selama tinggal di rumah justru mereka manfaatkan untuk kegiatan lain, dan tidak ikut ngaji. Berbeda halnya apabila media sosial yang digunakan ngaji *online* seperti Zoom, Google Classroom atau Google Meet, tentu keterlibatan santri maupun masyarakat yang minat bergabung dapat diidentifikasi.

Ketiga, pilihan kitab kuning dalam ngaji pasanan *online* seringkali terbatas, yakni pilihan kitab yang lebih mudah dicerna oleh peserta ngaji. Kebanyakan fikih, tasawuf, tafsir, hadits. Bahkan di banyak pesantren kitab yang dikaji secara *online* ialah kitab '*Uqud al-Lujjain*' tentang pembahasan relasi suami-istri yang dikritik banyak cendekiawan karena spiritnya misognis. Sedangkan kitab-kitab ilmu alat atau seperangkat

ilmu analisis macam *ushul fiqih, qaidah fiqih, balaghah, ma'ani, mantiq* yang sebenarnya sangat membantu membekali *critical thinking* bagi para santri tidak banyak muncul di ngaji *online*.

Keberadaan ngaji *online* sifatnya hanya menjadi pemantik kesiapan pesantren menyelenggarakan pendidikan di masa Pandemi CoVID 19. Bagaikan pepatah "Tak ada rotan, akarpun jadi", pesantren berupaya beradaptasi di masa transisi *new normal* (kenormalan baru). Secara kebetulan di akhir bulan Mei 2020 pemerintah mulai mengajak masyarakat untuk hidup berdamai dengan CoVID-19 dan secara bertahap mengimplementasikan *new normal life*. Seluruh lapisan masyarakat diajak melakukan perubahan prilaku untuk tetap menjalankan aktivitas normal dengan menerapkan protokol kesehatan guna mencegah terjadinya penularan virus corona.

***New Normal* dan Pesantren**

New normal bukan fase transisi kesehatan masyarakat melainkan kesehatan ekonomi. Ini tersirat dari ajakan pemerintah untuk berdamai dengan CoVID-19 yang dimaksudkan agar ekonomi bisa bergulir, tetapi kesehatan masyarakat juga tidak dikesampingkan begitu saja. *New normal* diterapkan secara bertahap dan tidak langsung dibuka semua. *Re-opening* dimulai dari tempat ibadah, perkantoran, pertokoan dan pasar dengan penerapan protokol kesehatan yang ketat. Di samping itu hanya ada sejumlah daerah yang menjadi projek percontohan kebijakan ini; terdiri dari 25 (dua puluh lima) kabupaten/kota di 4 (empat) provinsi, yakni Sumatera Barat, DKI Jakarta, Jawa Barat, dan Gorontalo.

Skenario yang dibuat pemerintah pusat itu rupanya disikapi secara kontroversi oleh masyarakat, termasuk di kalangan masyarakat pesantren. Mereka menganggap pemerintah tidak komitmen dan konsisten dalam membuat skenario perubahan sebab ada kesan kurang baik komunikasi dan koordinasi antar lembaga pemerintah, baik pu-

sat maupun daerah. Pemerintah dianggap tumpang tindih dan kurang memahami aspek psikologi sosial dalam melakukan proses perubahan –dengan meminjam konsep Kurt Lewin, antara *unfreezing* (penyadaran untuk melakukan perubahan), *changing* (tindakan agar berubah), dan *refreezing* (kembali seimbang).

Ketidak-komitmen-an pemerintah antara lain dibuktikan dengan viralnya pemberitaan presiden yang "memarahi" para menteri dan pemimpin lembaga negara lainnya karena dianggap tidak memiliki kesadaran kolektif memimpin di masa pandemi. *Driving force* (kekuatan penekan) yang dipakai pemerintah untuk melemahkan *resistances* (penolak) skenario new normal juga dipandang tidak elegan, seperti antara pemerintah pusat dengan pemerintah daerah DKI Jakarta. Kondisi ini jelas berdampak pada usaha membawa kembali kelompok dan masyarakat pada keseimbangan yang baru (*a new dynamic equilibrium*) pada masa *new normal*.

Persepsi ini mendorong munculnya sikap anomali dan apatis sebagian masyarakat; termasuk pesantren yang tampak lebih berhasrat membuka kembali lebih awal dibandingkan sekolah dan lembaga pendidikan lainnya. Padahal tingkat resistensi pesantren lebih tinggi dibandingkan lembaga pendidikan lainnya. Dengan banyak alasan seperti: mal dan pasar sudah dibuka kenapa pesantren tidak? Daerah lain sudah menerapkan new normal, kenapa pesantren di daerah tidak? sehingga ada banyak pesantren yang secara diam-diam dan terang-terangan menyatakan menerima kembali santrinya tinggal di pondokan terhitung bulan Syawal 1441 H.

Pesantren yang terang-terangan memanggil kembali santrinya umumnya tergabung dalam "jaringan pesantren Gontor" yang tersebar di pulau Jawa dan luar Jawa. Pesantren jaringan Gontor lebih agresif membuka pendidikan di masa new normal didasari pertimbangan-pertimbangan tertentu, yaitu: *Pertama*, pendidikan jarak jauh dianggap

kurang cocok dan tidak efektif diterapkan dalam pendidikan pesantren model klasikal. Model *ngaji online* dengan menggunakan media sosial Facebook dan Instagram tidak efektif diterapkan. Sementara apabila menggunakan Zoom atau Google Classroom, santri, orang tua/wali santri, ustadz serta kiainya sendiri banyak mengeluh karena berbayar dan mereka umumnya kurang paham pengoperasiannya; berbeda dengan Facebook dan Instagram yang sudah biasa digunakan.

Kedua, standar sarana-prasarana yang dimiliki pesantren menunjang untuk isolasi santri jika sewaktu-waktu terpapar CoVID-19. Pesantren jaringan Gontor pada umumnya berdiri di atas satu lahan yang luas dan terpisah dari perkampungan penduduk sekitarnya dengan tembok pembatas tinggi. Untuk kebutuhan ini pesantren sengaja mengosongkan gedung atau komplek asrama tertentu sebagai tempat isolasi santri, ustadz, dan kiai. *Ketiga*, operasional pesantren seperti gaji guru, perawatan sarana pesantren dan sebagainya akan tertanggulangi apabila santri tinggal menetap di pesantren. Dengan kata lain ekonomi pesantren dapat bergulir tetapi kesehatan santri dan kiai juga tidak dikesampingkan begitu saja. Hal ini karena pemerintah sendiri pada awal masa transisi *new normal* masih sebatas mewacanakan mengalokasikan bantuan operasional pesantren pada masa Pandemi CoVID-19 sebesar 2 triliyunan rupiah.

Informasi yang berkembang saat itu pemerintah akan menyalurkan bantuan operasional 2 triliyunan rupiah itu, untuk tiap-tiap pesantren sebesar dua puluh juta rupiah, tanpa mempertimbangkan kategori kecil, sedang, maupun besarnya pesantren. Padahal umumnya pesantren jaringan Gontor termasuk kategori sedang (lebih 500 santri) dan besar (lebih 1.500 santri). Mereka berdalih pengalokasian bantuan operasional pesantren sebesar dua puluh juta rupiah itu hanya cukup untuk apa di masa pandemi. "Untuk membeli APD selama sebulan juga kurang!," demikian dikeluhkan pihak pesantren. Sebelum akhirnya di pertenga-

han tahun 2020 pemerintah menambah bantuan operasional menjadi 2,6 triliyun rupiah dan menyalurkan kepada pesantren kategori kecil 25 juta, sedang 40 juta, dan besar 50 juta, faktanya sebagian pesantren sudah terlebih dulu melakukan *re-opening* dan menyelenggarakan pendidikan kembali bagi santri-santrinya.

Langkah *re-opening* pesantren jaringan Gontor itu rupanya ditiru secara diam-diam oleh pesantren-pesantren di bawah RMI. Mereka menarik kembali santrinya dengan cara terlebih dulu mengadakan jajak pendapat *online* kepada orang tua/wali santri untuk menentukan diijinkan dan tidaknya anak mereka kembali aktif belajar langsung di pesantren. Langkah ini diambil sebab di satu sisi transmisi dan transformasi keilmuan pesantren terkendala dengan pola pendidikan jarak jauh. Akan tetapi pada sisi lainnya selengkap apapun lembaga pesantren tidak ada yang memenuhi standar kapasitas ruang dan santri dalam penerapan *physical distancing*. Belum lagi unsur "berkerumun" yang melibatkan ratusan bahkan ribuan santri dalam waktu berjam-jam, dari pagi ketemu pagi, 24 jam non-stop tentu saja beresiko bagi santri dan kiai.

Dalam jajak pendapat *online* itu rupanya respons orang tua/wali santri cukup beragam. Ada yang setuju, ada yang ragu dan ada pula yang menolak dengan alasan khawatir akan kesehatan buah hatinya apabila tinggal di pesantren. Pada umumnya orang tua/wali santri menyetujui usaha *re-opening* pesantren dengan alasan utamanya mereka tidak dapat secara optimal memerankan diri sebagai pendidik maupun pendamping putra-putrinya di dalam belajar ilmu agama dan kitab kuning. Pihak pesantren juga bersikap demokratis dan bijaksana dalam menerapkan skenario *re-opening* pendidikan pesantren.

Bagi orang tua/wali santri yang setuju terhadap kebijakan pesantren, mereka diwajibkan terlebih dulu melakukan Rapid Test atau menyerahkan surat keterangan sehat dari Puskesmas, sebelum masuk kembali ke

pesantren. Adapun bagi orang tua/wali santri yang tidak setuju *re-opening* pesantren atau berdasarkan hasil pemeriksaan kesehatan dinyatakan reaktif, dibolehkan tetap di rumah dan mengikuti pendidikan jarak jauh yang diadakan ustadz atau kiai pesantren. Langkah *re-opening* pesantren ini dilakukan tanpa mengindahkan skenario kebijakan kenormalan baru yang dilakukan pemerintah secara bertahap.

Pemerintah sendiri bersikap gamang terhadap langkah pesantren yang melakukan *re-opening*. Ada yang tegas dan ada yang permisif. Di Jawa Barat yang dijadikan salah satu provinsi projek percobaan new normal, misalnya, pemerintah daerahnya cukup tegas dengan menerbitkan Keputusan Gubernur Jawa Barat No. 443/Kep.321-Hukham/2020 tentang protocol kesehatan untuk pencegahan dan pengendalian CoVID 19 di lingkungan pondok pesantren. Dalam keputusan itu pesantren-pesantren diminta untuk membuat Surat Pernyataan Kesanggupan" dengan tiga poin utama. *Pertama*, pesantren bersedia menerapkan protokol kesehatan penanganan CoVID 19 dalam menjalankan aktivitas pesantren selama masa pandemi. *Kedua*, bersedia untuk menyeiakan sarana dan prasarana yang wajib diadakan berkaitan dengan Perilaku Hidup Bersih dan Sehat (PHBS). *Ketiga*, bersedia dikenakan sanksi atas pelanggaran yang terjadi selama masa pandemi.

Keputusan itu pada dasarnya berlaku sama bagi instansi, kantor, pabrik, pasar swalayan, dan sebagainya selama masa new normal. Hanya saja pesantren pada umumnya kurang sependapat dengan keputusan seperti itu. Khususnya yang berkaitan dengan penjatuhan sanksi sebab pesantren pada dasarnya merupakan lembaga nirlaba. Hal ini berbeda dengan instansi, kantor, pabrik, pasar swalayan yang umumnya merupakan lembaga profit; sehingga jika seandainya terjadi pelanggaran mereka mampu membayar denda. Sedangkan pesantren yang tergolong memiliki risiko tinggi berdasarkan kapasitas ruang dan waktunya; apabila melanggar dan dikenai denda maka darimana sumber pendanaan-

ya? Inilah alasan keberatan yang disampaikan pengelola pesantren.

Pesantren dan pemerintah pada dasarnya sama-sama tidak mau menanggung resiko. Akan tetapi harus diapakan? mengingat sudah tidak ada lagi keseimbangan antara *driving force* (kekuatan penekan) yang dipakai pemerintah untuk melemahkan resistensi masyarakat dan pesantren. Kasus terpaparnya 42 santri Pesantren Gontor 2 dan 622 santri Pesantren Darussalam Banyuwangi adalah sekedar contoh buruknya adaptasi keseimbangan yang baru (*a new dynamic equilibrium*) pada masa *new normal*. Terutama kasus yang terjadi di Pesantren Gontor 2, pemerintah kabupaten terkesan menyalahkan pihak pesantren. Pemerintah pusat pun baru gencar mensosialisasikan protokal kesehatan untuk pendidikan pesantren sesudah terjadinya kasus di Pesantren Gontor itu. Beruntung pemerintah daerah Jawa Timur dipimpin seorang berlatar belakang pesantren sehingga masalah itu dapat teratasi.

Santri Sehat Indonesia Kuat

Data yang dirilis Kementerian Agama RI pada awal Oktober, ada 27 Pesantren dari 10 Provinsi di Indonesia, sebanyak 1.489 santri positif CoVID-19, 969 dinyatakan sembuh, 519 dalam perawatan, dan 1 orang meninggal dunia. Kasus penularan CoVID-19 yang sempat menyeruak di lingkungan pesantren semenjak *re-opening* itu menjadi pengalaman berharga bagi seluruh steakholders pesantren. Sejak itu tumbuh kesadaran kolektif untuk tidak menutup-nutupi apa yang sedang berlangsung dan terjadi di pesantren supaya terwujud a new dynamic equilibrium pada masa new normal. Bahkan pemerintah telah membentuk *Task Force* guna mengatasi klaster CoVID di pesantren. *Task force* ini berisi tim gabungan dari Kementerian Agama, Kementerian Kesehatan, Gugus CoVID, dan juga pihak pesantren serta ormas-ormas Islam.

Langkah ini mempermudah komunikasi dan sosialisasi penanganan CoVID-19 di pondok pesantren yang sudah terlanjur melakukan

re-opening. Terbukti dengan bersinergi banyak pesantren akhirnya berhasil melakukan pencegahan, pengendalian, dan penanganan dampak pandemic CoVID-19. Padahal sebelumnya ada informasi, misalnya, masih ada suatu pondok pesantren yang menolak untuk dilakukannya rapid. Ada pondok pesantren yang tidak percaya adanya CoVID. Sejak pembentukan *Task Force* dan diadakan sosialisasi dengan pendekatan khusus, terbangunlah kesadaran kolektif dari masyarakat pesantren bahwa CoVID ini adalah suatu penyakit yang berbahaya.

Modal utama kesehatan dan pengendalian klaster CoVID di pesantren adalah budaya kedisiplinan yang selama ini diajarkan kepada santri, serta keteladanan dan sikap kehati-hatian kiai dan pemimpin pesantren. Fakta kesehatan pesantren ini lalu diangkat sebagai tema peringatan Hari Santri 2020, yaitu "Santri Sehat, Indonesia Kuat". Tema ini diharapkan dapat memberi motivasi bagi anak-anak santri untuk tetap menjaga kesehatannya dan tetap melaksanakan protokol kesehatan agar pondok pesantren itu benar-benar menjadi tempat yang aman bagi para santri.

Dengan demikian, *re-opening* pesantren yang sudah terlanjur terjadi karena kendala penerapan pendidikan jarak jauh, tidak boleh mengesampingkan aspek kesehatan dan keselamatan santri. Kendala penerapan pendidikan jarak jauh sebagai alasan *re-opening* pesantren pada dasarnya bukan dialami santri dan kiai saja. Pendidikan jarak jauh atau proses pengajaran yang diorientasikan memudahkan pengajar dalam menyampaikan materi, *share* ilmu pengetahuan kepada murid dengan memanfaatkan teknologi juga dikeluhkan masyarakat luas.

Bagi masyarakat pesantren, tak mudah menggeser paradigma pembelajaran dari pola tatap muka menjadi *blended learning* maupun *fully online* sebab: (a) masih terdapat daerah yang belum mendapatkan akses internet (*blind spot*), terutama pelosok perkampungan yang menjadi daerah asal kebanyakan santri; (b) teknologi yang dimiliki pesantren

tidak memadai, (c) belum maksimalnya dukungan dari para ahli di bidang konten, media, IT, desain dan lain-lain di bidang kepesantrenan, (d) peran orang tua dalam pendidikan melalui proses belajar di rumah kurang optimal kerena wawasan dan penguasaan ilmu pengetahuan yang mereka miliki terbatas, dan (e) proses penyampaian materi dan *share* ilmu pengetahuan menggunakan teknologi belum dapat menggantikan model transformasi dan transmisi keilmuan dan keulamaan sebagai ciri khas pesantren.

Alasan yang terakhir itu lebih penting di bandingkan alasan lainnya sebab pesantren berbeda dengan pendidikan pada umumnya. Pesantren mendidik para santri tidak hanya lewat teori dan ucapan, tapi dibuktikan dengan tindakan. Sehari-hari para santri hidup bersama kiai, melihat dan merekam perilaku kiai sebagai teladan. Apa yang diajarkan kiai diamalkan sehingga sinar ilmunya menembus hati dan jiwa santri. Transformasi keilmuan di pesantren diikuti dengan transformasi moral dan semangat juang. Atas dasar ini sangat wajar terjadi kendala pendidikan jarak jauh di pesantren sehingga mereka memilih melakukan *re-opening* pada saat pemerintah belum membolehkan pembelajaran tatap muka bagi pendidikan lainnya.

Masyarakat luas melalui rangkaian kegiatan dalam rangka memperingati Hari Santri tahun 2020. Kegiatan yang jatuh setiap tanggal 22 Oktober itu dilakukan di tengah pandemi dengan tetap memperhatikan protokol kesehatan. Bentuk kegiatan terdiri dari upacara bendera peringatan Hari Santri secara serentak, dzikir, doa, salawat, dan tausiyah, serta sosialisasi melalui website dan media sosial yang dimiliki komunitas pesantren. Dengan kegiatan itu pesantren ingin membuktikan diri sebagai lembaga yang adaptif dengan kondisi apapun, dan tetap *survive* dalam situasi apapun. Pesantren tidak hanya unjuk santri sehat secara jasmani tetapi juga sehat secara pemikiran.

Santri sehat secara pemikiran diwujudkan melalui kegiatan, diantara-

nya Muktamar Pemikiran Santri sebagai rangkaian kegiatan peringatan Hari Santri 2020. Kegiatan yang mengusung tema "Pandemi dan Dunia Pesantren" itu diikuti secara virtual oleh ratusan perwakilan santri se-Indonesia. Ada 5 (lima) sub tema yang didiskusikan dalam acara ini, yaitu: Pandemi dan Dunia Pesantren; Pesantren dan Tantangan Media; Strategi Pengembangan Pendidikan Pesantren; Revitalisasi Nilai-nilai Pesantren; dan Santri Bicara Papua.

Peserta yang mengikuti kegiatan ini melakukan interaksi secara daring dari pesantren mereka masing-masing. Mereka mampu membuktikan jasmani mereka sehat dan pemikiran merekapun sehat di masa-masa pandemi. Pemikiran santri yang sehat tergambar di dalam gagasan dan isu moderasi yang terselip dalam paparan presentasi para peserta Muktamar Pemikiran Santri. Pengarusutamaan gagasan dan isu moderasi tentunya dapat memperkuat wawasan kebangsaan dan nasionalisme, sehingga Indonesia semakin kuat walaupun masih dirundung wabah pandemic CoVID-19.

Penutup

Di tengah pandemi, pesantren menjadi salah satu institusi yang terdampak, tidak saja dalam penyelenggaraan pendidikan bahkan juga menjadi klaster penularan CoVID-19. Pesantren mengalami kendala dalam penerapan pendidikan jarak jauh selama pandemic. Hal ini disebabkan penyelenggaraan pendidikan pesantren memiliki ciri khusus, yaitu transformasi dan transmisi keilmuan-keulamaan secara tatap muka langsung dengan sorogan dan bandongan, yang kurang cocok dengan pendidikan virtual. Sekalipun pesantren juga melakukan pendidikan virtual dalam program Ngaji pasanan *online* selama bulan puasa tahun ini, tetapi kurang efektif untuk kalangan internal santri. Pemakaian media sosial seperti Facebook, Instagram, dan Youtube untuk Ngaji *online*, sekalipun pada satu sisi dapat diakses masyarakat luas

akan tetapi di sisi lain kurang cocok untuk pembelajaran interaktif antara santri-kiai. Akibatnya pesantren lebih memilih melakukan *re-opening* pola tatap muka dibandingkan *blended learning* maupun *fully online*. Dengan demikian, pendidikan pesantren masih menerapkan "kiai sebagai sumber utama pengetahuan" yang tak tergantikan sedangkan teknologi pendidikan hanya berfungsi sebagai pelangkap saja.

Referensi

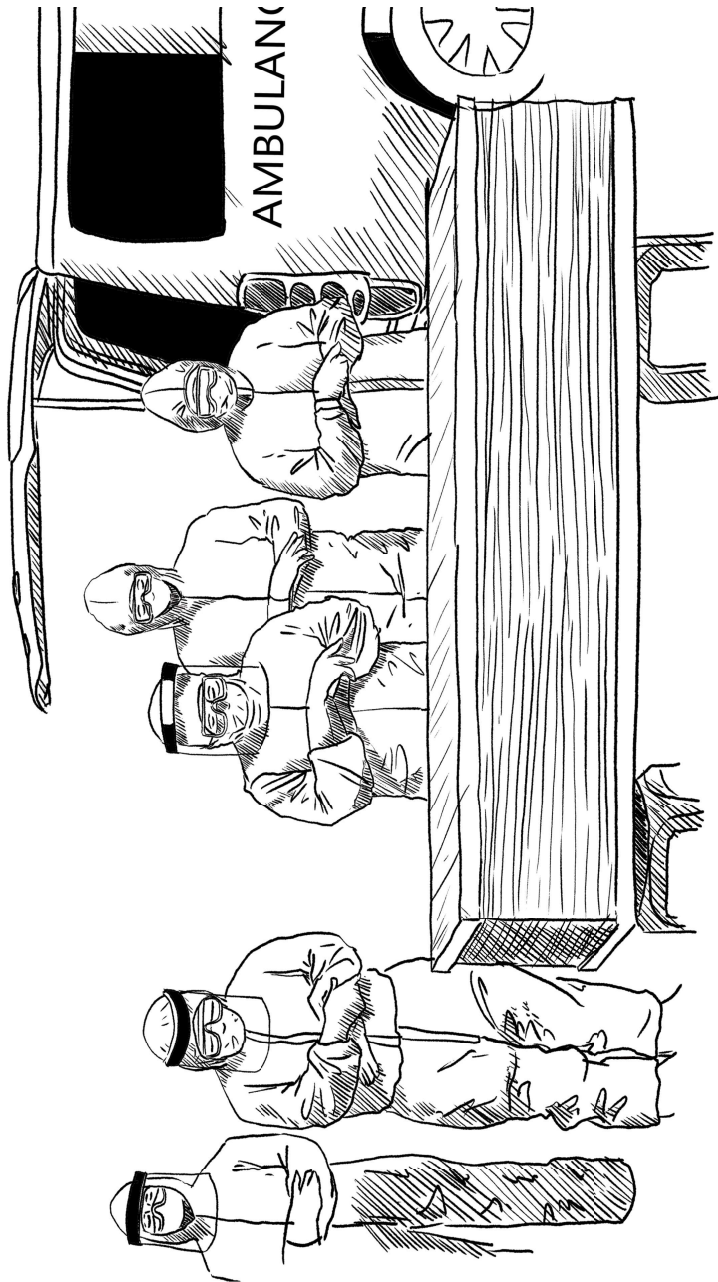
Darul Abror, 2020, *Kurikulum Pesantren (Model Integrasi Pembelajaran Salaf Dan Khalaf)*, Yogyakarta: Penerbit Deepublish

Kholid Shaerozy, 2020, *Wasathiyah Islam*, Jakarta: Penerbit Alif

Mujamil Qomar, 2009, *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*, Jakarta: Penerbit Erlangga

Rohadi Abdul Fatah, dkk, 2005, *Rekonstruksi pesantren masa depan: dari Tradisional, Modern, hingga Post Modern*, Jakarta: Listafariska Putra

Stave Brooks, 2020, *The New Normal: How CoVID-19 Changed us All*, Darren Hignett

Thomas G. Cummings & Christopher G. Worley, 2009, *Organization Development and Change*, South Western: Cengange Learning

Pembacaan dan identifikasi peran Tuhan secara positif selama pandemi akan lebih memperkuat semangat dan optimisme dalam merancang upaya mengatasi pandemi

Keterlibatan Tuhan dan Upaya Manusia: Pandemi Dalam Diskursus Ilmu Kalam

Dr. Fahruddin Faiz, S.Ag., M.Ag.

Pandemi CoVID-19 yang dirasakan oleh sebagian besar penduduk bumi di tahun 2020 ini hakikatnya bukan musibah global pertama yang dialami manusia. Sejarah peradaban manusia mencatat bahwa situasi prihatin karena bencana, wabah atau pandemi sudah berulang kali dirasakan manusia, bahkan mungkin sejak awal kehadirannya di muka bumi, meski tentu saja dengan pemahaman dan penyikapan yang berbeda, seiring perkembangan zamannya.

Dalam rentang waktu tidak lebih dari dua puluh tahun terakhir saja, bisa disebut serbuan beberapa virus sejenis dengan virus corona saat ini, seperti virus SARS sekitar tahun 2003, Flu Babi sekitar tahun 2009, juga virus Ebola sekitar tahun 2014. Tidak berlebihan jika ada yang menyebut bahwa kehidupan manusia di muka bumi dengan segala potensi wabah dan musibah yang bisa sewaktu-waktu hadir ini dengan istilah "*living with the enemy*".

Tentu saja, sebagai makhluk yang dikaruniai kemampuan akal budi, beragam solusi dan antisipasi telah diajukan dan dijalankan oleh manusia dalam menghadapi problem berat dalam bentuk pandemi ini. Ranah kesehatan tampak paling sibuk dengan analisis dan hipotesis

medisnya. Ranah politik juga tidak kalah repot dengan kebijakan-kebijakan antisipatifnya. Tidak ketinggalan pula ranah ekonomi, sosial, budaya, pendidikan dan juga media; semuanya tampak berlomba melakukan ijtihad-ijtihad kreatif sebagai '*trial and error*' dalam menemukan formula yang tepat untuk menyikapi, menghentikan dan menanggulangi wabah yang menyerang.

Dari sekian banyak ranah hidup manusia yang tampak sibuk merespon pandemi yang merajalela ini, tidak ketinggalan pula ranah agama turut menyumbangkan perspektif, hipotesis dan tawaran solusi. Tentu saja perspektif, hipotesis dan tawaran solusi yang dimaksud bersifat khas dengan berorientasi ketuhanan dan keagamaan, khususnya berkenaan dengan bentuk sikap dan respon yang dianggap paling 'diridai' Tuhan. Dalam bahasa yang lebih filosofis, hipotesis dan tawaran dari agama tersebut bercorak 'teosentris'.

Islam, sebagai salah satu agama yang telah memberikan sangat banyak kontribusi positif dalam konstelasi peradaban manusia sejak awal kehadirannya, tentu saja tidak diam, baik secara gagasan maupun tindakan dalam merespon pandemi ini. Secara tindakan, keaktifan Islam dalam merespon pandemi ini dapat dilihat dari beragam upaya umat Islam—baik yang dilakukan secara individual sesuai posisi dan keahlian masing-masing, maupun yang dilakukan secara kelembagaan oleh berbagai institusi sosial-keagamaan. Visi Islam sebagai 'Rahmatan lil Alamin' tentunya menjadi poros dalam upaya-upaya ini.

Di sisi lain, dalam aspek gagasan, diskusi dan tukar pandangan secara intensif terjadi di kalangan umat Islam merespon fenomena

pandemi ini, khususnya dari ranah Ilmu Kalam. Isu-isu perenial Ilmu Kalam seperti kekuasaan Tuhan vs kebebasan manusia, ikhtiar vs tawakal, *fatalism vs free-will*, mencuat kembali dengan berbagai variasi argumennya.

Tulisan berikut ini ingin sekilas mengulas berbagai *standpoint* teologis yang pernah diambil oleh para *mutakallim* menyikapi fenomena musibah atau bencana, melakukan klarifikasi-klarifikasi rasional, sekaligus menemukan konteks, posisi dan porsi yang tepat terhadap setiap pandangan; untuk selanjutnya dirumuskan relevansinya dengan fenomena pandemi saat ini.

Tentu saja akan menarik mendiskusikan kembali perspektif-perspektif Ilmu Kalam tersebut dalam konteks pandemi CoVID-19 ini, di masa ketika sebagian manusia tampak membanggakan kuasa dan superioritasnya atas alam, sekaligus sering melupakan peran dan kemungkinan intervensi Tuhan dalam kehidupan. Di sisi yang lain, sebagian kalangan agamawan justru mengambil posisi sebaliknya, sama sekali mengecilkan upaya manusia dan lebih nyaman menyandarkan semuanya kepada kuasa Tuhan.

Menyikapi Pandemi: Memposisikan Keterlibatan Tuhan?

Peran dan posisi Tuhan dalam situasi manusia yang 'sulit' dan 'tidak nyaman' selalu menjadi pertanyaan dan tema diskusi yang hangat. Secara simplistik, diskusi semacam ini biasanya diwarnai ketegangan antara kubu *fatalism* (*Jabariyah*) dan kubu *free-will* (*Qadariyah*). Yang satu membaca semua yang terjadi hakikatnya berada dalam kehendak dan kekuasaan Tuhan, semuanya skenario dan ketetapan

Tuhan; yang satu melihatnya berada dalam jangkauan kebebasan manusia, semuanya hasil perbuatan dan sekaligus tantangan kepada manusia untuk bertindak secara tepat.

Dalam diskursus Ilmu Kalam, kedua perspektif ini memiliki rancangan dalil dan argumennya masing-masing. Kelompok Jabariyah misalnya, secara naqli mereka biasa menggunakan sruah Al-Hadid: 22: "*Tiada suatu bencanapun yang menimpa di bumi dan (tidak pula) pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lohmahfuz) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah.*" Sementara itu kelompok Qadariyah lebih memilih surah Ar-Ra'd: 11: "*Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri.*"

Dalam koridor *fatalism*, asal maupun solusi dari wabah maupun bencana hakikatnya adalah Tuhan sendiri. Dalam konotasi yang positif, perspektif ini mendorong respon religius-spiritual menghadapi bencana. Semuanya dikembalikan kepada Tuhan. Solusi dicari dengan mendekat kepada Tuhan dan mengembangkan gaya hidup yang *diridai* Tuhan. Meski bagi beberapa kalangan terdengar naif, namun harus diakui, solusi yang bersifat spiritual ini memiliki relevansinya sendiri. Betapapun mode hidup religius-spiritual ini dalam sejarahnya telah banyak memberikan kontribusi dalam membangun peradaban yang harmonis, bermoral dan manusiawi, sebagai anti-tesis mode kebalikannya—misalnya perspektif sekuler-modern--yang sering pongah, angkuh bahkan destruktif di hadapan alam semesta. Namun dalam bentuknya yang ekstrem, perspektif ini dapat men-

dorong seseorang sekedar bersikap pasrah dan pasif menghadapi bencana maupun wabah. Bagaimana seorang manusia biasa melawan dan menentang kehendak Tuhan? Dalam bentuk yang lain, mereka yang memegangi perspektif ini kadang juga bersikap apatis dan resisten terhadap segala daya-upaya manusiawi, apapun jenisnya.

Di posisi sebaliknya, mereka yang mengambil perspektif *free-will*, musibah, bencana atau wabah ini berhubungan dengan mekanisme alam semesta yang dapat dibaca dan dicari solusinya oleh manusia. Dalam perspektif ini, manusia dipandang memiliki kebebasan, kemampuan dan sekaligus tanggung-jawab mengelola dunia, sehingga mereka harus memerah akal-budi yang dianugerahkan Tuhan untuk membaca asal musibah dan mencari solusi mengatasinya.

Dalam konotasi inilah kiranya pernyataan Yuval Noah Harari dalam *Homo Deus* harus dipahami: *"Mengingat prestasi-prestasi kita pada abad ke-20, jika orang terus menderita karena kelaparan, wabah, dan perang, maka kita tidak bisa menimpakan kesalahan pada alam dan Tuhan. Kita memiliki kekuatan untuk membuat keadaan menjadi lebih baik dan untuk mereduksi insiden penderitaan lebih jauh lagi."* (Harari, 2020: 22).

Namun dalam bentuknya yang ekstrem, perspektif ini dapat mendorong seseorang *overconfidence*, melupakan batas-batas diri dan kemanusiaannya, juga terjebak dalam antroposentrisme yang reduktif. Betapapun manusia memiliki keterbatasan-keterbatasan dalam kebebasan dan kehendaknya. Manusia memiliki kebebasan memilih tindakan namun hasil tindakan di luar kuasanya. Manusia memiliki kemerdekaan merespon situasi, namun buah dari respon itu tidak

dapat dipastikannya. Manusia memiliki kemampuan membaca gejala alam, namun sejauh mana gejala itu akan konsisten dan sampai kapan gejala itu berubah, bertahan, atau hilang, tidak mudah bagi manusia untuk memprediksinya.

Sebagaimana dalam perspektif *fatalisme* dalam bentuk ekstrem yang menafikan peran manusia, perspektif *free-will* dalam bentuknya yang ekstrem pun juga 'membatasi' peran Tuhan. Mirip dengan ideologi ketuhanan Deisme, dalam perspektif *free-will* ini meskipun tetap percaya kepada Tuhan yang menjadi pencipta alam semesta dengan hukum alam di dalamnya dan penyebab adanya segala sesuatu, tetapi kemudian Tuhan tidak ikut campur dengan dunia dengan mekanismenya yang telah diciptakan-Nya. Manusialah, dengan daya upayanya, dengan kecerdasan akal budinya, dengan sains dan teknologinya, yang dituntut untuk mampu mengatasi problem-problem kehidupannya dengan memedomani *sunnatullah* yang sudah terpatri dalam perjalanan alam semesta.

Pandangan semacam ini dalam kasus pandemi CoVID-19 ini dapat dilihat misalnya dalam tulisan Ismail Lagardien: "*My own, very personal view, is that we have to abandon religious practices, traditional healers and snake oil peddlers. We have to listen to the scientists, not religious leaders. Prayer will not get rid of CoVID-19. Nor will homeopathy.*" (Pandanganku sendiri yang sangat personal, adalah kita harus menghentikan aktifitas-aktifitas keagamaan, penyembuhan-penyembuhan tradisional, dan tukang-tukang obat minyak ular. Kita harus mendengarkan para ilmuwan, bukan para agamawan. Doa tidak akan menyingkirkan CoVID-19, demikian juga pengo-

batan alternatif) (Ismail Lagardien, 2020).

Memahami Sunnatullah, Mengharapkan Qadarullah

Bagi para pengkaji Ilmu Kalam, ternyata perspektif tentang kekuasaan Tuhan dan kebebasan manusia ini tidak semata dua perspektif Jabariyah atau Qadariyah secara mutlak. Ada pula perspektif alternatif yang intinya ingin memadukan dua perspektif ini dalam satu rangkaian. Meyakini perspektif Jabariyah secara mutlak, dalam konteks bencana dan musibah akan mudah membawa kepada sikap *"blaming god"*, sebaliknya meyakini prespektif Qadariyah secara membuta juga rentan jatuh kepada sikap *'blaming man'* saat terjadi bencana atau musibah. Sebaliknya, menafikan sama sekali peran Tuhan tentunya akan bertentangan dengan keimanan umat beragama sekaligus mudah terjatuh ke dalam sikap *overconfidence* seperti dijelaskan di atas. Sementara menafikan kebebasan upaya manusia secara total juga akan mudah membawa kepada sikap pasif dan pasrah menghadapi situasi.

Upaya untuk memadukan dan memposisikan aspek kekuasaan Tuhan dan kebebasan manusia ini pernah dilakukan misalnya oleh Imam Abu Hasan Al-Asy'ari dengan teori *kasb*-nya. Dalam *Maqalat al-Islamiyyin*, Imam Abu Hasan al-Asy'ari menyatakan bahwa, "Arti *Kasb* yang sebenarnya adalah terjadinya sesuatu atau peristiwa karena adanya daya perolehan, dan peristiwa itu terjadi melalui akuisisi (kasb), yakni manusia menggunakan daya pemberian dari Tuhan" (Al-Asy'arie, 1969).

Dalam bahasa yang lebih sederhana, paradigma pemaduan antara

Qadariyah dan *Jabariyah* ini menyatakan bahwa Allah memiliki kekuasaan menetapkan segalanya, namun manusia juga diberi daya—yang juga anugerah Allah—untuk memutuskan dan mengupayakan pilihan-pilihan dalam hidupnya. Selanjutnya, dalam ranah hasil atau efeknya, lagi-lagi kekuasaan di tangan Allah.

Dengan perspektif pemaduan ini, dalam konteks pandemi CoVID-19, maka harus diyakini bahwa hadirnya wabah pandemi adalah merupakan ketetapan dan takdir-Nya. Namun manusia memiliki daya dan kuasa untuk merespon dan mengambil tindakan menghadapi hadirnya wabah ini. Manusia memiliki daya untuk membaca apa itu virus corona, bagaimana ciri-ciri, kekuatan dan kelemahannya, untuk selanjutnya merancang cara menghentikan penyebaran dan juga cara untuk menangulanginya. Namun pada akhirnya, apakah cara yang dirancang untuk menanggulangi itu efektif atau tidak, dapat mengakhiri pandemi atau tidak, lagi-lagi ketetapan Allah yang Maha Kuasa yang menentukan. Jalan hidup manusia dalam cara pandang ini merentang dengan pola takdir-ikhtiar-tawakkal-takdir-ikhtiar-tawakkal-takdir…, dan seterusnya.

Dengan narasi yang berbeda, keterpaduan antara perspektif Jabariyah dan Qadariyah ini dapat diuraikan dengan menggunakan konsep Qadha' dan Qadar, atau *sunnatullah* dan *qadarullah*. Umat Islam, khususnya kalangan Ahlussunnah Wal Jamaah, meyakini keimanan kepada Qadha' dan Qadar sebagai rukun iman yang harus diyakini.

Dalam istilah Qadha' terkandung makna keyakinan terhadap adanya aturan-aturan atau ketetapan Allah sejak zaman azali, sementara Qadar didefinisikan sebagai realisasi dari ketetapan Allah tersebut

dalam kehidupan kita sesuai kehendak-Nya. Manifestasi keimanan terhadap Qadha' ini antara lain adalah keyakinan terhadap *sunnat-ullah*, atau hukum alam semesta, yang ditetapkan oleh Allah sejak 'ada'-nya alam semesta itu sendiri. Alam semesta ini memiliki pola dan hukum-hukumnya. Manusia dituntut untuk memedomani hukum alam ini apabila ingin hidup nyaman di muka bumi. Kalau kita hidup sehari-hari tidak menjaga kebersihan, maka tubuh kita akan rentan terkena penyakit. Kalau pepohonan kita tebang, maka longsor dan banjir akan mudah datang. Kalau kita berinteraksi tanpa jarak dengan yang terkena virus maka kemungkinan kita akan tertular, dan lain sebagainya.

Adapun keimanan terhadap Qadar mengimplikasikan keyakinan terhadap adanya *Qadarullah*. *Qadarullah* biasanya dipahami secara pendek sebagai takdir Allah atau ketetapan Allah. Secara definitif memang *Qadarullah* adalah ketetapan Allah yang berlaku dalam kehidupan kita. Dari perspektif Kemahakuasaan-Nya, tentu saja Qadar Allah itu mengiring kehendak-Nya, yang tidak terikat oleh apapun, termasuk oleh *Sunnatullah*. Ringkasnya *Qadarullah* bermakna ketetapan Allah sesuai kehendak-Nya.

Seorang muslim dalam kehidupannya meyakini secara sekaligus Sunnatullah dan *Qadarullah* ini. Keyakinan kepada *Sunnatullah* berarti hidup dengan memedomani hukum-hukum dan pola-pola yang ada di dalamnya. Dalam keyakinan akan *Sunnatullah* inilah manusia memposisikan ikhtiar dan upayanya. Seseorang belajar, bekerja, mengupayakan pengobatan untuk penyakitnya, menanamkan pendidikan untuk anak-anaknya, dan lain sebagainya dengan

memedomani prinsip-prinsip Sunnatullah ini.

Meskipun demikian, manusia memiliki keterbatasan-keterbatasannya sendiri. Ada kalanya seseorang sudah serius belajar, namun tidak jua mendapatkan pemahaman. Ada kalanya seseorang sudah bekerja keras, namun masih belum bisa mencukupi kebutuhan hidupnya. Ada kalanya seseorang sudah bersusah payah berobat, namun penyakit yang diderita tidak sembuh juga. Di titik ini, *Qadarullah* bekerja. Kehendak dan ketetapan Allah yang memastikan, hasil seperti apa yang diperoleh.

Bergantung kepada *Qadarullah* saja, akan mudah membawa seseorang ke dalam faham fatalistik (*Jabariyah*); sebaliknya, bergantung kepada upaya sendiri dan memedomani *Sunnatullah* saja akan mudah membawa seseorang terbawa ke dalam faham *Qadariyah.* Maka perpaduan keduanya adalah kombinasi yang ideal, ikhtiar dan tawakkal, *man proposes-god disposes.*

Dalam konteks pandemi CoVID-19 ini, maka manusia tetap memegang kewenangannya menjadi "khalifah" di muka bumi dan berkewajiban merancang usaha serta upaya untuk mengatasi wabah dan virus yang menyerang. Berbagai ijtihad kesehatan, sosial, politik dan keagamaan dapat dilakukan untuk mengatasi dampak yang muncul dari serangan CoVID-19 ini. Inilah sikap berpegang kepada *Sunnatullah*. Namun manusia juga harus tetap dalam kesadarannya bahwa buah atau hasil dari upayanya tersebut sepenuhnya bergantung kepada kehendak dan kuasa Allah.

Kesadarannya ini tidak harus dimaknai sebagai kesia-siaan usaha, karena seringkali keyakinan kepada *Qadarullah* ini justru membawa

kepada optimisme dan harapan. Upaya-upaya yang dilakukan oleh manusia, dengan segala keterbatasannya sebagai manusia, tentunya memiliki banyak kekurangan dan kelemahan. Jika dikalkulasi dengan ukuran manusia, banyak di antara upaya kita tersebut yang kemungkinan besar akan gagal. Namun Allah dengan kehendak, kekuasaan dan kasih-sayangNya kepada manusia, dapat menganugerahkan keberhasilan dan kesuksesan serta menyelamatkannya dari kegagalan. Di sinilah letaknya peran doa dan berbagai aktivitas keagamaan yang serupa. Diharapkan dengan doa dan ragam aktivitas spiritual-keagamaan tersebut akan mengundang *qadarullah* dalam bentuk *inayatullah* (Hamdy, 2009).

Dalam perpaduan perspektif antara *fatalism* dan *free-will* inilah kiranya slogan-slogan tentang hubungan yang ideal antara usaha manusia dan peran Tuhan, juga antara sains dan agama, dapat terwujud. Hal ini dinyatakan juga oleh Barmania dan Reiss dalam tulisannya: *"The reality is that religion and science can complement one another, as indeed they are already doing by reinforcing public health messages during the current pandemic."* (Kenyataannya adalah agama dan sains dapat saling melengkapi, sebagaimana telah dilakukan dengan memperkuat pesan-pesan kesehatan kepada masyarakat di masa pandemi ini." (Barmania & Reiss, 2020).

Memaknai Maksud Tuhan

Melanjutkan pembahasan tentang peran dan keterlibatan Tuhan dalam bencana, menarik untuk dicermati pula munculnya diskusi tentang maksud Tuhan dengan menghadirkan bencana atau musi-

bah dalam kehidupan manusia. Dalam ranah filsafat, diskusi ini berkembang lebih luas menyangkut ke dalam sifat-sifat Tuhan dan juga juga isu Teodisi.

Secara umum orang banyak menafsirkan bahwa adanya musibah atau bencana dalam kehidupan manusia dimaksudkan untuk satu dari dua tiga hal, yaitu hukuman, ujian dan peringatan. Pemaknaan musibah sebagai hukuman biasanya dialamatkan kepada mereka yang dianggap sebagai para pelanggar dan penentang kebenaran yang ditetapkan Tuhan dalam ajaran agama sehingga layak menerima hukuman. Pemaknaan musibah sebagai ujian dialamatkan kepada orang-orang yang sudah berada di "jalur yang benar" dan Tuhan akan mengangkat derajatnya kalau ia sabar dengan musibah yang menimpa itu. Pemaknaan sebagai peringatan biasanya dialamatkan kepada mereka yang sedang khilaf atau alpa sehingga keluar dari "jalur kebenaran" sehingga Tuhan memberinya musibah untuk membuatnya sadar dan kembali lagi kepada kebenaran.

Tentu saja hak setiap orang untuk menghayati dan memaknai bencana yang menimpanya dan hubungannya dengan keimanannya. Namun apabila tidak hati-hati, pemaknaan-pemaknaan ini dapat membawa kepada konflik horizontal, baik di level intelektual maupun sosial, apabila tidak disertai dengan kejernihan hati dan pikiran, serta diungkapkan dengan tanpa retorika dan akhlak yang terpuji.

Ketika memaknai bencana sebagai hukuman Tuhan atau peringatan dari Tuhan, banyak orang melakukannya sambil menuding orang lain yang memiliki pandangan berbeda dengan dirinya. Asumsinya, karena ia merasa benar, maka bencana hadir karena kesesatan orang-

orang yang ditudingnya itu. Sebaliknya, ketika memaknai bencana sebagai ujian menjelang 'kenaikan derajat' di hadapan Allah, biasanya orang mengklaim hal itu untuk dirinya sendiri dan kelompoknya.

Pemaknaan dan klaim semacam ini sering muncul dalam keseharian masyarakat beragama saat situasi bencana. Hal senada dapat dilihat misalnya dengan menghitung kelompok mana atau daerah mana yang terkena musibah, berarti di situlah murka Allah menimpa, atau juga dengan melihat rumah tinggal siapa yang hancur dan tempat ibadah siapa yang masih tegak, dan lain sebagainya.

Klaim keselamatan diri atau keselamatan kelompokku karena aku dan kelompokku yang benar ini, jika dirunut ke belakang, akan banyak ditemukan fakta atau data yang sebaliknya. Dalam sejarah Islam misalnya, tercatat bagaimana pada pertengahan abad ke-13 Baghdad diserbu oleh Mongol dan jatuh serta dihancurkan. Umat Islam saat itu seakan terguncang, bagaimana ibu kota umat Islam, ibu kota orang-orang beriman, *The Capital of God*, bisa dihancurkan oleh orang-orang kafir?

Contoh yang sama juga bisa dilihat dari surat menyurat antara dua orang filsuf, yaitu Jean Jacques Rousseau dan Voltaire. Saat itu sekitar abad ke-18, terjadi bencana besar tsunami yang menghancurkan kota Lisbon. Voltaire, yang merupakan orang yang sinis kepada agama menyindir bahwa di Lisbon semua gereja hancur disapu tsunami, sementara yang tegak dan tidak ambruk justru tempat tinggal Gubernur Lisbon yang justru agnostik dan anti-agama.

Contoh-contoh di atas setidaknya menunjukkan bahwa logika 'yang benar akan selamat' tidak selalu bisa digunakan. Oleh karena

itu, apapun pemaknaan yang diberikan terhadap bencana yang terjadi, apakah itu hukuman, ujian atau peringatan, pemakaian makna tersebut harus diorientasikan untuk kebaikan dan perbaikan, baik di level individual maupun level sosial. Bencana harusnya memantik kesadaran instropeksi, merenungi dan menuding diri, untuk selanjutnya perbaikan-perbaikan dilakukan terhadap segala kekhilafan dan kesalahan. Bencana juga seharusnya menjadi momen kesadaran kemanusiaan, bahwa semua orang dibutuhkan kontribusi dan kerjasamanya untuk bisa mengatasi segala kesulitan dan kekacauan akibat musibah yang menimpa, sehingga musibah setidaknya akan membuahkan kesatuan dan persaudaraan kemanusiaan.

Penutup

Sebagai manusia beragama yang dianugerahi akal-budi, datangnya musibah dan bencana tentunya tidak terhindarkan membawa kepada refleksi-refleksi keagamaan dan perspektif-perspektif religius yang khas dan beragam. Apapun proses dan hasil refleksi yang dimaksud, harusnya berefek emansipatif, yaitu membawa kepada situasi yang lebih baik, baik secara material, moral maupun spiritual; juga meningkatkan kualitas hidup kemanusiaan dan keberagamaan.

Bagi seorang yang beragama, tentu saja peran Tuhan tidak dapat dikesampingkan apalagi dinafikan. Pembacaan-pembacaan dan identifikasi peran Tuhan secara positif dalam situasi musibah dan bencana ini kiranya akan lebih memperkuat semangat dan optimisme dalam merancang upaya-upaya mengatasi musibah. Memposisikan Tuhan secara negatif, misalnya memposisikanNya sebagai

'yang tertuduh' menghendaki kerusakan dan kehancuran manusia, justru akan memperlemah manusia sendiri, karena betapapun manusia yang sadar akan keterbatasan-keterbatasan manusiawinya membutuhkan kehadiran dan campur tangan Tuhan untuk keberhasilan semua usahanya keluar dari musibah. Kalau Tuhan sudah diposisikan sebagai "yang menghendaki kehancuran", kepada siapa lagi manusia bisa berharap keluar dari keruntuhan?

Akhirnya, kesadaran manusia juga yang menjadi kuncinya, khususnya dalam menakar sejauh mana ia mengoptimalkan kebebasan kehendak dan upaya untuk menemukan jalan keluar dari bencana dan kapan ia harus tawakal, memasrahkan segalanya kepada Yang Maha Kuasa. Dosis dari dua aspek ini harus mampu diwujudkan secara tepat dan sesuai. Di sinilah pada akhirnya manusia membutuhkan satu kunci lagi: kebijaksanaan.

Referensi

Al-Asy'arie, A. H. A. I. (1969). *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Mushallin*. Kairo: Maktabah an-Nahdah.

Barmania, S. & Reiss, M. J. (2020). "Religion and Science in A Time of CoVID-19: Allies or Adversaries?" dalam https://blogs.scientificamerican.com/observations/religion-and-science-in-a-time-of-CoVID-19-allies-or-adversaries/

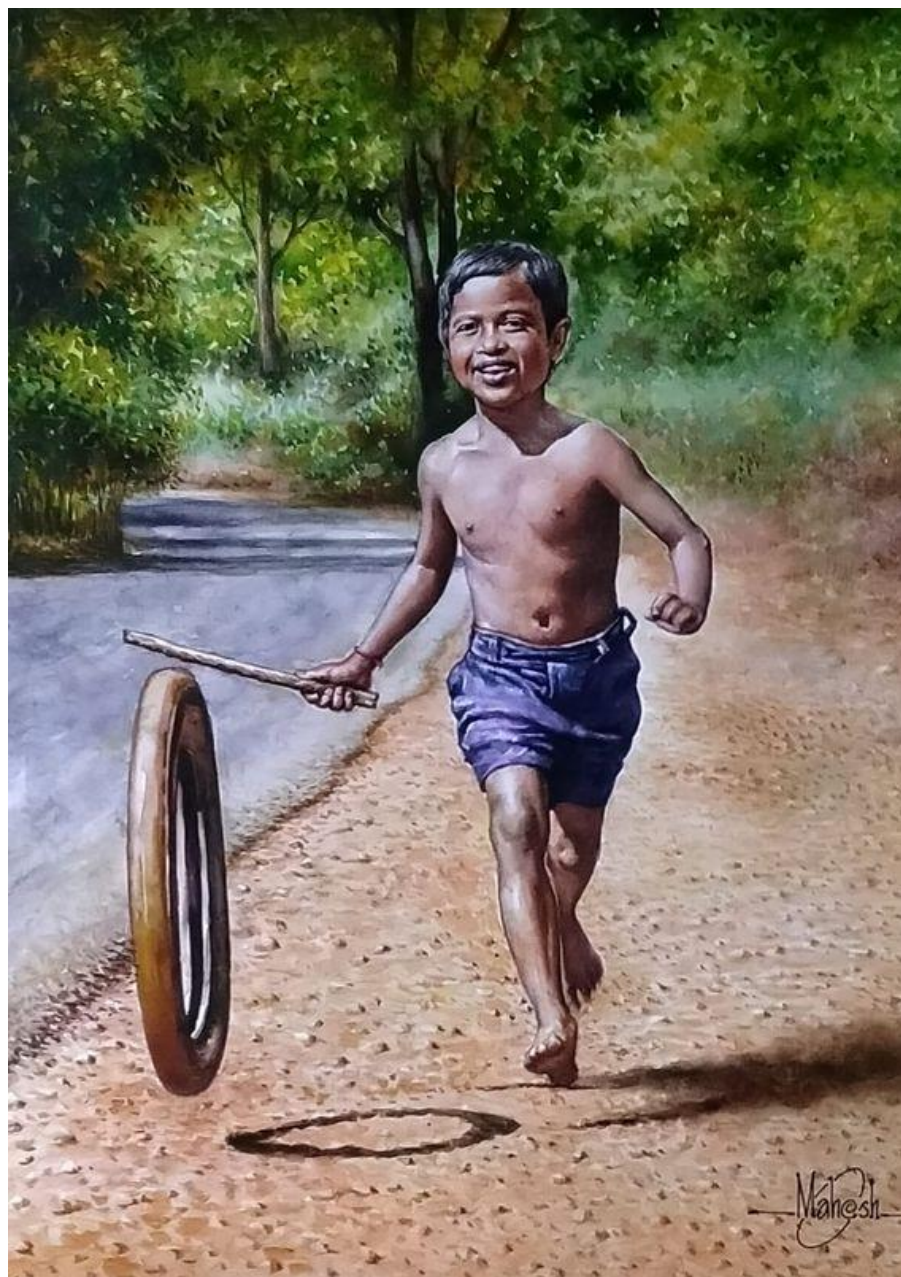
Hamdy, S. F. (2009). "Technoscience in Islamic Societies, Islam Fatalism and Medical Intervention" dalam *Antropological Quarterly*, Vol. 82, No. 1, pp. 173-196.

Harari, Y. N. (2020). *Homo deus; A Brief History of Tomorrow*, terj. Yantho mustofa. Tangsel: Pustaka Alvabet.

Hidayah, N. (2020). "Dari Jabariyah ke Qadariyah Hingga Islam Progresif, Respon Muslim Atas Pandemi CoVID-19 di Indonesia" dalam *Jurnal Sosial-Budaya Syar*'i, Vol 7, No. 5, pp. 423-438.

Ligarden, I. (2020). "There Will Be Life After CoVID-19" dalam https://www.dailymaverick.co.za/opinionista/2020-03-18-there-will-be-life-after-CoVID-19/#gsc.tab=0.

Rahman, L. O. A. (2020). "Corona dari tinjauan Teologi Islam" dalam http://www.iainpare.ac.id/opini-corona-dari-tinjauan-teologi-islam/.

Syahputra, I. (2020). "Ada Qadariyah dan Jabariyah dalam Virus Corona" dalam https://republika.co.id/berita/q7f80o385/ada-qadariyah-dan-jabariyah-dalam-virus-corona.

Usul Fikih, Kuasa Pengetahuan Medis dan Pandemi: Dari Integrasi Epistemologis Menuju Fatwa Humanis

Hijrian Angga Prihantoro, L.L.M.

Usul Fikih sebagai diskursus teoritis dalam pemikiran hukum Islam tidak pernah menutup diri dari isu-isu sosial humaniora. Imam Asy-Syafi'i dalam *Ar-Risalah* menegaskan bahwa tidak ada satu fenomena pun yang dapat melepaskan diri dari hukum (Asy-Syafi'i, 2005: 474). Hal ini mengindikasikan bahwa perubahan fenomena yang dihadapi oleh manusia pada setiap zaman meniscayakan proses penalaran hukum yang dinamis dan humanis.

Pengetahuan sebagai sistem relasi dalam cara ber-ada manusia memiliki kuasa untuk membentuk dan menentukan kontinuitas atau diskontinuitas sebuah gagasan. Yang dimaksud pengetahuan ini bersifat umum, dapat berupa pengetahuan medis (*medical knowledge*), pengetahuan politik (*political knowledge*), pengetahuan sains (s*cientific knowledge*), pengetahuan filosofis (*philosophical knowledge*), pengetahuan religius (religious knowledge), pengetahuan etik (ethical knowledge) dan lain sebagainya (Foucault, 1972: 137). Fatwa, dalam ruang lingkup yang heterogen, merupakan gagasan tentang bagaimana memproduksi hukum dengan tetap senantiasa mempertimbangkan segenap konteks yang mengitarinya (An-Nawawi: 1978:

68-78). Jadi, fatwa hukum sebagai produk diskursif (Ichwan, 2005) dinilai kontekstual atau tidak tergantung pada sejauh mana kekuatan relasi epistemik yang dibangun di dalam proses putusan hukumnya.

Inklusivitas epistemik Usul Fikih dalam tradisi pemikiran hukum Islam (*turats*) dibuktikan dengan proses peleburan horizon antara diskursus linguistik (*'ilm al-lughah*), teologi (*'ilm al-kalam*) dan filsafat (*'ilm al-falsafah*) (Raziq, 2007: 238). Ihwal akademik ini idealnya tidak dilihat sebagai sejarah pengetahuan yang final, melainkan sebagai pemantik kesadaran awal bahwa Usul Fikih, sebagai teori pengetahuan berhukum, memiliki kuasa untuk menjalin relasi epistemologis dengan ilmu-ilmu pengetahuan lain di luar dirinya. Dalam konteks pandemi, dengan tidak memarjinalkan ketiga ilmu di atas, Usul Fikih tidak bisa acuh dan menutup diri dari ilmu kesehatan modern.

Yang perlu dipahami bersama adalah bahwa dalam kajian keislaman, secara umum, terdapat dua terminologi yang saling berbeda muatan namun saling melengkapi satu sama lain. *Pertama*, fundamental dogmatis (*al-ushul al-i'tiqadiyyah*). Sebagai terminologi, fundamental dogmatis merupakan kalam teologis yang mutlak harus diterima apa adanya oleh subjek yang meyakini. Di sini, keabsahan iman seseorang berbanding seimbang dengan keyakinannya terhadap kebenaran ajaran-ajaran teologi keagamaannya. *Kedua*, kaidah-kaidah praktis (*al-qawa'id al-'amaliyyah*). Sebagai terminologi, kaidah-kaidah praktis mendiskusikan tentang konsep narasi legal yang positif-kasuistik. Berbeda dengan fundamental dogmatis yang bersifat statis, praktik narasi legal yang positif kasuistik akan selalu

bersifat dinamis. Pada titik ini, Usul Fikih merupakan satu bentuk disiplin keilmuan Islam yang paling ideal untuk memaknai teks-teks keagamaan (Wahyudi, 2007).

Kaitannya dengan pandemi yang dihadapi oleh dunia, khususnya Indonesia, pada saat ini memerlukan ketegasan sikap keagamaan yang kritis. Sikap kritis di sini tidak dimaknai dengan bagaimana agama, melalui ajaran fundamental dogmatis di dalamnya, bersikukuh untuk tetap menuntut praktik legal sebagaimana pada hari-hari sebelum pandemi melanda. Sikap kritis keagamaan di sini harus dilihat sebagai cara pandang baru (*a new way of seeing*) bahwa di era pandemi, praktik narasi legal harus senantiasa mempertimbangkan pengetahuan medis sebagai acuan prinsipalnya.

Pandemi dalam Pengalaman Pengetahuan Keislaman

Instruksi kesehatan Nabi Muhammad Saw. bahwa *"yang sakit jangan dibaurkan dengan yang sehat"* (Bukhari No. 5771) dan *"wabah penyakit menular merupakan ujian Tuhan, maka yang berada dalam area tersebut jangan keluar, dan yang berada di luar area jangan memasukinya"* (Muslim No. 2218) merupakan sabda medis bahwa pembatasan interaksi sosial di era pandemi memiliki pijakan teologis. Hal ini karena mentaati instruksi Nabi Muhammad Saw. diperintahkan oleh teks yang *qath'i as-subut* dan *qath'i ad-dalalah* sekaligus. Berdasarkan analisa hermeneutis, Imam Asy-Syafi'i dalam *Ar-Risalah* menegaskan bahwa ketaatan kepada Nabi Muhammad Saw. berelasi langsung dengan ketaatan mutlak kepada Tuhan (Asy-Syafi'i, 2005: 79).

Sabda medis Nabi Muhammad Saw. di atas menginspirasi sahabat Umar bin Al-Khattab dalam ijtihad sosio-politiknya ketika menyikapi sebuah wabah di suatu daerah. Kala menerima informasi bahwa telah terjadi penyebaran wabah di sekitaran Syam, sahabat Umar bin Al-Khattab yang seyogyanya dijadwalkan melakukan safari politik ke Syam membatalkannya di tengah perjalanan. Keputusan sahabat Umar bin Al-Khattab ini tidak lantas langsung diterima oleh semua pihak yang menyertai perjalanannya. Baik pihak Muhajirin maupun Ansor saling bersilang pendapat dalam menyikapi keputusan pembatalan yang diambil oleh sahabat Umar bin Al-Khattab pada saat itu (Haikal, 2014: 282).

Dalam penelusuran sosio-historis Husein Haikal, peristiwa keputusan pembatalan safari politik yang diambil oleh sahabat Umar bin Al-Khattab mengundang ketegangan teologis. Keputusan tersebut dikritisi oleh sahabat Abu Ubaidah bin Al-Jarrah dengan mengetengahkan pertanyaan: Apakah itu berarti sahabat Umar bin Al-Khattab, seorang Amirul Mukminin yang juga sang Singa Padang Pasir, melarikan diri dari takdir yang telah ditentukan Tuhan? Dengan tegas sahabat Umar bin Al-Khattab menjawab: Ya. Kita lari dari takdir Tuhan menuju takdir Tuhan yang lainnya (Haikal, 2014: 283).

Banyak fenomena yang menarik untuk diungkap dalam perdebatan antara sahabat Umar bin Al-Khattab dan sahabat Abu Ubaidah bin Al-Jarrah. Sama seperti sahabat Umar bin Al-Khattab, ternyata sahabat Abu Ubaidah bin Al-Jaraah merupakan sosok sahabat yang juga mendapat kabar gembira secara langsung dari Nabi Muhammad Saw. sebagai salah satu dari sepuluh orang yang berhak masuk

surga kelak. Bahkan Nabi Muhammad Saw. memberikan gelar penghormatan kepada sahabat Abu Ubaidah bin Al-Jarrah sebagai "Amin al-Ummah" (Syurrab, 1997). Jadi, baik sahabat Umar bin Al-Khattab maupun sahabat Abu Ubaidah bin Al-Jarrah memiliki keistimewaan yang sama dalam sudut pandang Nabi Muhammad Saw. dan umat Islam secara keseluruhan.

Sepeninggal Nabi Muhammad Saw., dalam peristiwa Saqifah Bani Sa'idah, sahabat Abu Bakar Ash-Shidiq pernah merekomendasikan kepada umat Islam bahwa: "Ada dua orang yang aku restui untuk (menjadi pemimpin) kalian; Umar bin Al-Khattab atau Abu Ubaidah bin Al-Jarrah." Jadi, antara sahabat Umar bin Al-Khattab dan sahabat Abu Ubaidah bin Al-Jarrah tidak hanya sama-sama istimewa di mata Nabi Muhammad Saw., namun sekaligus sama-sama istimewa juga di mata sahabat Abu Bakar Ash-Shidiq. Pada masa kekhalifan sahabat Abu Bakar Ash-Shidiq inilah, sahabat Abu Ubaidah bin Al-Jarrah diangkat sebagai salah satu panglima yang mengemban misi untuk membuka negara Syam (Al-Atsir, 2012: 214).

Persahabatan Umar bin Al-Khattab dan Abu Ubaidah bin Al-Jarrah tidak pernah berhenti. Jika tampuk kepemimpinan negara Syam di era kekhalifahan Abu Bakar Ash-Shidiq dipasrahkan kepada sahabat Khalid bin Al-Walid, justru di masa kekhalifan sahabat Umar bin Al-Khattab, wilayah Syam dipasrahkan kepada sahabat Abu Ubaidah bin Al-Jarrah. Meskipun di akhir kisah diriwayatkan bahwa sahabat Abu Ubaidah bin Al-Jarrah meninggal disebabkan karena terserang sebuah wabah (Syurrab, 1997: 285) (Al-Atsir, 2012: 216). Namun demikian, dialog di atas tentang bagaimana menyikapi wabah sebagai

fenomena merupakan gambaran kemesraan antara sahabat Umar bin Al-Khattab dan sahabat Abu Ubaidah bin Al-Jarrah. Berangkat dari pertanyaan teologis sahabat Abu Ubaidah bin Al-Jarrah dan jawaban kritis sahabat Umar bin Al-Khattab, kita dapat belajar bahwa pengambilan keputusan pada saat pandemi tidak semata tentang masalah teologis, namun juga tentang upaya mewujudkan kebijakan publik yang humanis.

Jika kedua peristiwa di atas dibaca menggunakan teori kuasa pengetahuan, maka baik instruksi pembatasan interaksi sosial dalam sabda medis Nabi Muhammad Saw. maupun kebijakan politik-teologis yang diambil oleh sahabat Umar bin Al-Khattab, keduanya sama-sama memprioritaskan kemaslahatan kesehatan terhadap praktik narasi legal. Meskipun praktik ritual peribadatan dan interaksi sosial antar sesama manusia telah dinarasikan secara legal dalam teks-teks keagamaan, namun pada era yang tidak normal, seperti pandemi, misalnya, diskursus kesehatan memiliki kuasa untuk merumuskan acuan-acuan praktisnya.

Usul Fikih dan Pengetahuan Medis: Integrasi Epistemologis

Imam Asy-Syafi'i dalam *Ar-Risalah* mengawali perdebatan yuridis dengan menghadirkan konsep deskripsi lima kategoris (*al-bayan al-khamsah*) sebagai konstruksi epistemologi awal tentang bagaimana manusia memahami teks-teks keagamaan. Deskripsi lima kategoris perspektif Imam Asy-Syafi'i didasarkan atas kesadaran akademik bahwa ilmu pengetahuan harus mengakomodir dua sisi sekaligus;

pengikutsertaan sumber otoritatif (*ittiba'*) dan pengembangan nalar kritis (istinbath) (Awam, 2014: 160-161).

Al-Qur'an dan hadis dalam konsep *al-bayan* tersebut, khususnya dari *al-bayan* pertama sampai *al-bayan* keempat, dideskripsikan dengan relasi dialogis; intratekstual dan intertekstual. Relasi dialogis intratekstual dicontohkan oleh Imam Asy-Syafi'i tentang bagaimana Al-Qur'an dan hadis menjelaskan dirinya sendiri. Di sini, Imam Asy-Syafi'i berhasil membuktikan tentang bagaimana ayat Al-Qur'an saling menjelaskan ayat Al-Qur'an yang lain (*bayan al-Qur'an bi al-Qur'an*) (Asy-Syafi'i: 2005: 115-116). Pun demikian juga dengan hadis (*bayan al-Sunnah bi as-Sunnah*) (Asy-Syafi'i: 2005: 117-119). Sementara relasi dialogis intertekstual adalah tentang bagaimana Al-Qur'an dijelaskan oleh hadis. Pada titik ini, hadis berfungsi sebagai interpreter awal terhadap teks-teks Al-Qur'an yang masih global (Asy-Syafi'i: 2005: 120-121).

Konsep *al-bayan* yang kelima perspektif Imam Asy-Syafi'i adalah tentang bagaimana nalar manusia berijtihad memahami apa yang tidak didialogkan secara jelas oleh Al-Qur'an dan hadis (Asy-Syafi'i: 2005: 122-136). Kesadaran akademik ini dibangun atas dasar pemahaman bahwa tidak ada satu fenomena pun, yang dihadapi oleh umat muslim, dapat melepaskan diri dari hukum (Asy-Syafi'i: 2005: 474). Gagasan ini memantik nalar kritis manusia untuk senantiasa mencari relasi diskursif antara instruksi-instruksi keagamaan dan gejala-gejala kemanusiaan. Berdasarkan *al-bayan* yang kelima ini, kita dapat memahami bahwa keterbatasan pengetahuan manusia terhadap relasi diskursif antar segenap entitas yang ada meniscayakan

ilmu Usul Fikih untuk melakukan integrasi epistemologis (*at-takamul al-ma'rifiy*) dengan ilmu-ilmu lain di luar dirinya. Ihwal akademik ini dapat dilihat sebagai upaya untuk meretas involusi kajian hukum Islam ke arah studi lintas disiplin sehingga mampu menyesuaikan diri dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern (Hasan, 2012: 395).

Ugensi pengaplikasian studi lintas disiplin dalam filsafat ilmu-ilmu keislaman, termasuk di dalamnya ilmu Usul Fikih, memberikan sinyal akademik bahwa tidak ada disiplin ilmu apapun yang menutup diri. Batas masing-masing disiplin ilmu tetap ada dan kentara, tetapi batas-batas tersebut tidak kedap sinar kedap suara. Keberadaan s*cientific community* dan *community of research* meniscayakan penghimpunan pengetahuan antar bebagai disiplin ilmu pengetahuan (Abdullah, 2013: 11-12).

Secara teoretis, integrasi epistemologis, dengan meminjam teori Thaha Abdur Rahman, dapat dilakukan melalui dua cara sekaligus. Pertama, domestifikasi epistemologis internal (*at-tadakhul al-ma'rifiy ad-dakhiliy*). Yakni tentang integrasi epistemologis antar ilmu-ilmu keislaman (intradisiplin). Dalam hal ini, misalnya, seperti yang berlaku dalam at-turats, ilmu Usul Fikih telah bekerjasama dengan ilmu linguistik, teologi dan filsafat dalam memproduksi putusan-putusan hukum praktis. Kedua, domestifikasi epistemologis eksternal (at-tadakhul al-ma'rifiy al-kharijiy). Yaitu tentang integrasi epistemologis antara ilmu-ilmu keislaman dengan ilmu-ilmu lain di luar kajian keislaman (interdisiplin) (Rahman, 2007). Dalam konteks pandemi, dengan kesadaran epistemik yang terbuka, idealnya ilmu Usul Fikih

senantiasa dapat bekerjasama dengan ilmu-ilmu kesehatan modern sebagai upaya untuk meretas fatwa-fatwa hukum yang humanis dan beretika medis sekaligus.

Lain hal dari rumusan integrasi epistemologis antara ilmu Usul Fikih dan pengetahuan medis, yang perlu dirancang bangun kembali adalah konsep hirarki kemasalahatan (*maratib al-maslahah*). Selama ini, dalam *at-turats*, konsep kemaslahatan tersusun secara hirarkis mulai dari menjaga kemaslahatan agama (hak kerkeyakinan), jiwa (hak hidup), akal (hak berpendidikan), keluarga (hak berketurunan), dan harta (hak berekonomi) (Al-Ghazali, 2011: 478). Meskipun demikian, susunan hirarki kemaslahatan ini mestinya tidak diposisikan sebagai aturan urut-urutan yang final dan statis. Idealnya, konsep kemaslahatan dipotret secara kontekstual agar ajaran-ajaran keagamaan dapat tetap relevan dan dinamis. Kesadaran ini perlu ditumbuh-kembangkan agar fatwa hukum tidak terjebak dalam bayang-bayang hegemoni pemikiran klasik. Hal ini karena pemikiran keagamaan tidak mendapatkan sakralitasnya hanya karena objek kajiannya adalah agama (Zaid, 1994).

Upaya integrasi epistemologis antara Usul Fikih dan pengetahuan medis, jika dibingkai dalam konsep umum ilmu pengetahuan Imam Asy-Syafi'i di atas, maka fatwa hukum yang akan diproduksi berdiri di atas dua asas: (1) Usul Fikih, dengan segenap relasi intradisiplin di dalamnya, sebagai pengikutsertaan sumber otoritatif; (2) pengetahuan medis, dengan posisi resiprokal interdisipliner, sebagai pengembangan nalar kritis. Dengan demikian, dalam konteks kesehatan di era pandemi, menjaga kemaslahatan jiwa sebagai hak hidup

manusia harus menjadi prioritas utama fatwa.

MUI dan Harapan Fatwa Humanis; Prediksi Masa Depan Indonesia

Sebagai teks, Al-Qur'an dan hadis merupakan sentral dalam sejarah peradaban Islam. Meskipun demikian, hal ini tidak berarti bahwa teks adalah satu-satunya faktor yang membangun peradaban Islam. Dengan fenomenologi, peradaban dapat dilihat sebagai hasil peleburan dialogis antara manusia dengan teks di satu sisi, dan realita kontekstual di sisi lain (Shagir, 2010: 154). "*Wahyu telah final dan ilmu Usul Fikih adalah cara menalar yang ideal*" merupakan sabda hermeneutis-fenomenologis Hassan Hanafi yang memantik kesadaran kritis bahwa teks sebagai pengalaman keagamaan perlu dikontekstualisasikan untuk kemaslahatan kemanusiaan (Hanafi, 2005: 35).

Pengamatan dalam mencermati gejolak budaya, sosial dan politik serta kesehatan di era pandemi, yang selalu berkembang secara dinamis turut berimplikasi secara teoritis dalam disiplin ilmu-ilmu keislaman, tidak terkecuali dengan Usul Fikih sebagai nalar pembentuk hukum Islam. MUI sebagai lembaga yang memiliki otoritas untuk mengeluarkan fatwa-fatwa hukum perlu melakukan pelacakan dan pengidentifikasian setiap kasus baru dari segenap aspek yang mengitarinya. Hal ini bukan berarti kita meragukan kerja MUI selama ini, melainkan sebagai alarm bahwa secara ideal fatwa MUI Pusat dapat diintegrasikan nilai-nilai esensialnya oleh lembaga yang sama di setiap daerah.

Sebagai lembaga fatwa, kedudukan MUI di Indonesia memiliki karakteristik yang berbeda dengan lembaga-lembaga fatwa di neg-

ara-negara berpenduduk mayoritas muslim pada umumnya. Perwakilan MUI di setiap daerah di Indonesia, di satu sisi, mampu melahirkan ragam fatwa hukum yang dinamis. Namun di sisi lain, jika putusan fatwa di setiap daerah tidak dikomunikasikan atau mendapat rekomendasi pengesahan dari MUI Pusat tentu dapat menimbulkan paradoks hukum di tengah masyarakat. Hal ini yang menjadi dasar ketidakberpihakan masyarakat terhadap fatwa-fatwa hukum yang dikeluarkan, baik oleh MUI Pusat maupun perwakilan MUI di setiap daerah.

Pembagian otoritas berfatwa antara MUI Pusat dan perwakilan MUI di setiap daerah perlu dipadukan dalam satu aturan tertentu yang mengatur tentang proses justifikasi fatwa. Lebih dari itu, fatwa hukum sebagai kebijakan publik tentu harus senantiasa mempertimbangkan proses dialektis antara ajaran-ajaran keagamaan yang fundamental dan gejala-gejala kemanusiaan yang tidak pernah mengenal kata final. Apa yang tersurat dalam teks-teks keagamaan harus dapat secara ideal diurai dan direinterpretasikan sesuai dengan realita kontekstual yang terjadi saat ini.

Kuasa pengetahuan medis sebagai episteme di era pandemi merupakan satu fenomena yang harus disikapi oleh MUI dengan bijak. Keterbukaan ilmu Usul Fikih dapat difungsikan sebagai kesadaran akademik untuk membangun jaringan-jaringan epistemik antar diskursus keilmuan. Polemik seputar vaksinasi perlu diperhatikan secara inten. Rentetan proses validasi keakuratan vaksin yang panjang perlu didukung oleh fatwa hukum yang dinamis dan humanis. Dinamis dalam artian tidak memutus final hukum vaksin yang masih

berproses. Sedangkan humanis adalah tentang kesadaran dispensasi hukum bahwa manusia memiliki hak untuk hidup secara berkelanjutan.

Dalam keadaan yang tidak normal, kaidah-kaidah pengecualian hukum dalam ilmu Usul Fikih dapat dinaikkan statusnya menjadi kaidah-kaidah primer. Hal ini bukan berarti kita hendak mengeliminasi konsep-konsep hukum yang telah baku, melainkan sebagai upaya kontekstualisasi nilai-nilai ajaran keagamaan yang universal. Sebab jika upaya integrasi epistemologis antara ilmu Usul Fikih dengan ilmu pengetahuan medis modern tidak diindahkan, maka yang terjadi bukan hanya pemaksaan hukum dan keacuhan terhadap protokol kesehatan, namun kegagalan dalam melihat dan menyikapi pandemi sebagai fenomena yang membahayakan bagi keberlangsungan kehidupan manusia secara keseluruhan.

Penutup

Sedari eksistensi awalnya, hukum merupakan jawaban atas gejala-gejala yang dihadapi oleh manusia. Gagasan integrasi epistemologis antara ilmu Usul Fikih dengan ilmu-ilmu kesehatan modern akan membuka wawasan kritis bahwa berhukum dengan teks memiliki peta normativitas dan alasan-alasan argumentatif kontekstualnya sekaligus. Keduanya dibedakan bukan untuk saling menundukkan satu sama lain, melainkan agar keduanya dapat bersinergi dengan tetap tidak kehilangan basis-basis ontologisnya.

Berangkat dari deskripsi permasalahan yang telah diulas, kita dapat menegaskan bahwa dialektika teks dan konteks bersifat dialogis-inklusif. Baik dalam ilmu syariat maupun ilmu kesehatan, perubahan

realita merupakan keabsahan fenomenologis. Artinya, realita merupakan fenomena yang meniscayakan cara pandang baru terhadap teks-teks keagamaan. Dari upaya integrasi epistemologis tersebut, kita akan dapat memetakan dengan ideal mana "yang statis" dan "yang sakral", dan mana "yang dinamis" dan "yang plural". Pada titik ini, fatwa hukum tidak hanya menyoal tentang praktik-praktik ritual peribadatan, melainkan tentang implementasi nilai-nilai kemanusiaan sekaligus.

Referensi

Abdullah, A. (2013). *Agama, Ilmu dan Budaya; Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan*. Yogyakarta: Makalah AIPI.

Al-Bukhari, M. I. (2002). *Shahih al-Bukhari. Beirut*: Dar Ibn Katsir.

Al-Ghazali, A. H. (2011). *Al-Mustashfa min ''Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar Nafais.

An-Naisaburi, M. H. (2006). *Shahih Muslim*. Riyad: Dar Thayibah.

An-Nawawi, A. Z. M. (1978). *Adab al-'Alim wa al-Muta'allim wa al-Mufti wa al-Mustafti.* Tanta: Maktabah Shahabah.

Asy-Syafi'i, M. I. (2005). *Ar-Risalah. Kairo*: Maktabah Dar Turats.

Awam, M. A. S. (2014). *Al-Fikr al-Manhajîy al-'Ilmi 'inda al-Ushuliyyin*. Beirut: IIIT.

Foucault, M. (1972). *The Archeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.

Haikal, H. (2014). *Al-Faruq 'Umar*. Kairo: Hindawi.

Hanafi, H. (2005). *Min an-Nash ila al-Waqi'*. Kairo: Markaz Kitab li Nasyr.

Hasan, N. (2012). "Meretas Involusi Kajian Hukum Islam di Indonesia: Pengalaman Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", jurnal *Ays-Syir'ah*, Vol. 46, No. 2, 2012.

Al-Atsir, I. I. (2012). *Usdu al-Ghayah fi Ma'rifah as-Shahabah*. Beirut: Dar Ibn Hazm.

Ichwan, M. N. (2005). "*Ulama*', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto", *Brill: Islamic Law and Society*, Vol. 12, 2005.

Rahman, T. A. (2007). *Tajdid al-Manhaj fi Taqwim at-Turats*. Beirut: Markaz Tsaqafi.

Raziq, M. A. (2007). *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah*. Kairo: Maktabah Usrah.

Shagir, A. M. (2010). *Al-Ma'rifah wa al-Sulthah fi at-Tajribah al-Islamiyah Qira'ah fi Nasy'ati 'Ilmi al-Ushul wa Maqashid asy-Syari'ah*. Kairo: Dar Ru'yah.

Syurrab, M. H. (1997). *Abu 'Ubaidah 'Amir bin al-Jarrah Amin al-Ummah wa Fathih ad-Diyar asy-Syamiyyah*. Beirut: Dar Qalam.

Wahyudi, Y. (2007). *Usul Fikih Versus Hermeneutika*. Yogyakarta: Nawasea Press.

Zaid, N. H. A. (1994). *Naqd al-Khithab ad-Diniy*. Kairo: Sina li Nasyr.

BAGIAN II

EKONOMI, SOSIAL DAN POLITIK

Pandemi sebagai Momentum Strategis

Prof. Drs. Purwo Santoso, MA. Ph.D

Perlu kegilaan tersendiri untuk memperlakukan pandemi CoVID-19 sebagai momentum strategis. Normalnya, pandemi adalah alasan sah untuk mengurungkan rencana, tetapi Presiden Joko Widodo bersikeras untuk tetap memperlakukannya sebagai peluang istimewa. Meskipun demikian, nuansa krisis yang menyertai merebaknya pandemik CoVID-19 memang telah mengharuskan pemerintah membatalkan sejumlah rencana, memunculkan agenda baru uang, dan merelokasi anggaran secara besar-besaran. Dasar hukum baru—UU no 2 tahun 2020—pun harus disediakan untuk itu.

Berbekal sedikit pengetahuan dari studi pembangunan, penulis mencoba melakukan telaah anekdotal, mencoba menerka-nerka jalan pikiran pemerintahan di negeri, dan mengantisipasi kegalauan kalau bukan kebingungan yang niscaya mengedepan. Yang jelas, krisis adalah pintu gerbang dari perubahan drastis/fundamental, dan oleh karenanya ada *crisis-driven policy* (Marshall L. Stocker, 2016; Sabine Saurugger & Fabien Terpan, 2015). Ide untuk menjadikan penanganan Covid-19 dan berbagai persoalan ikutannya justru batu loncatan untuk maju, dari sisi ini cukup menjadikan, namun di sisi

lain sangat mengkhawatirkan karena akan membawa gegar penalaran. Asumsi tidak lazim yang harus kita biasakan, bahwa arah dan aras perubahan itu sendiri tidak bisa direncanakan secara teknokratik, apalagi secara yuridis-administratif.

Membajak Krisis: Obsesi Mentransformasi Petaka Sebagai Berkah

Di masa khidmat kedua, Presiden Joko Widodo telah sedikit-banyak mereformasi *policy-making*, menyadarkan betapa penting mendisrupsi diri sendiri supaya bisa tampil prima. Sejak awal periode ini, CoVID-19 tiba, seperti hadir untuk menguji kesiapan untuk memimpin perubahan cepat di negeri ini justru dengan memaksakan situasi krisis. Tulisan ini bermaksud untuk mensimulasikan cara berpikir terbalik, menemukenali berkah pandemi CoVID-19 sebagai berkah bagi *policy-making* di negeri ini.

Sudah menjadi pengetahuan umum, pemerintah sempat salah mengantisipasi, tepatnya sempat menyepelekan persoalan CoVID-19, ketika persoalan ini mulai mengemuka. Ketidaksiapan pemerintah jelas terlihat. (Satrio: 2020). Saat sedang panik-paniknya merespon bencana berskala global—pandemi CoVID-19—Indonesia, merayakan hari merdeka. Acara baku, pidato kenegaraan Presiden yang waktu itu digelar pada tanggal 14 Agustus 2020, bukan hanya berjalan dengan baik, melainkan menjadi titik pijak telaah ini.

Catatan terpenting saya saat mendengarkan pidato tersebut adalah, presiden berhasil merawat optimisme warga negeri ini, dan justru mengajak untuk menyikapi Pandemi secara cerdas. Berikut ini sepenggal kutipannya:

> Ibarat komputer, perekonomian semua negara saat ini sedang macet, sedang *hang*. Semua negara harus menjalani proses mati komputer sesaat, harus melakukan *re-start*, harus melakukan *re-booting*. Semua negara mempunyai kesempatan men-*setting* ulang semua sistemnya.
>
> Saya menyambut hangat seruan moral penuh kearifan dari para ulama, para pemuka agama, dan tokoh-tokoh budaya agar menjadikan momentum musibah pandemi ini sebagai sebuah kebangkitan baru untuk melakukan sebuah lompatan besar.
>
> Inilah saatnya kita membenahi diri secara fundamental, melakukan transformasi besar, menjalankan strategi besar. Strategi besar di bidang ekonomi, hukum, pemerintahan, sosial, kebudayaan, termasuk kesehatan dan pendidikan.
>
> Saatnya kita bajak momentum krisis untuk melakukan lompatan-lompatan besar. Pada usia ke-75 tahun ini, kita telah menjadi negara *Upper Middle Income Country*. 25 tahun lagi, pada usia seabad Republik Indonesia, kita harus mencapai kemajuan yang besar, menjadikan Indonesia Negara Maju.

Ada tiga catatan terpenting dari pidato tersebut. Pertama, justru karena besar dan peliknya menanggulangi bencana Covid, perubahan fundamental mau-tidak mau harus ditempuh. Kedua, entah

bagaimana dan dengan cara apa, perubahan fundamental itu, akan membuka jalan untuk melakukan lompatan besar. Ketiga, loncatan besar karena ide-ide besar yang dijalankan tanpa antisipasi, sejatinya sejatinya adalah disrupsi.

Meta-policy: Disruption-Driven Governance

Di awal masa khidmat kedua, Presiden Joko Widodo membayangkan kepemimpinan di masa khidmat kedua ini adalah membiasakan Indonesia berjaya justru oleh disrupsi yang datang silih berganti. Kalaulah ada perubahan situasi secara mendasar, Presiden Joko Widodo tetap bersikeras untuk menjadikan disrupsi sebagai *proxy* kepemimpinannya. Kesadarannya muncul agak terlambat, dan sepertinya beliau berangkat dari *common sense*. Syarat minimal untuk perform secara ambisius itu adalah: Indonesia tetap *governable*.

Bahwa pesan inti (*tone*) dari pidato kenegaraan Presiden pada tahun 2020, sebetulnya sebetulnya tidak jauh beranjak dari yang disampaikan pada saat yang sama. Pada saat Presiden Joko Widodo bersama KH Ma'ruf Amin belum lama diumumkan memenangi pemilihan presiden, Presiden dengan jelas dan sangat antusias menandaskan tantangan Indonesia adalah menghadapi disrupsi. (https://jeo.kompas.com/naskah-lengkap-pidato-kenegaraan-2019-presiden-jokowi). Pada pidato tahun 2019, 'disrupsi' dibahasakan sebagai tantangan kekinian. Untuk bisa mengarungi tantangan zaman, Indonesia haruslah sanggup mendisrupsi diri sendiri. Nah, pada awal tahun 2020 disrupsi merangkak masuk, dan pada mulanya disalahpahami. Tidak lama setelah itu, muncul kesadaran di seluruh negeri bahwa

disrupsi yang diantisipasi keberadaannya telah hadir di depan mata. Hanya saja, sebutannya berbeda: 'pandemi'.

Dari hari ke hari, kita semua mencermati pemberitaan di media massa maupun media sosial perihal penanganan CoVID-19. Ada banyak tragedi diberitakan, ada banyak ambivalensi sikap/keputusan satu dengan yang lain, ada ketegangan antara kehendak pemerintah pusat dengan kehendak lokalitas tertentu. Suasana disruptif, sebagaimana diantisipasi betul-betul hadir. Untuk kepentingan telaah ini, tidaklah mudah menemukan—jika memang ada—jejak dari beroperasinya visi strategis: membajak krisis. Dalam hal ini, setidaknya ada dua kemungkinan ekstrim: salah berharap, namun kesalahan ini dikarenakan tidak paham "tapak" *policy-making* dalam konteks disruptif, atau agenda menunggangi krisis itu memang tidak terjadi.

Tulisan ini mengambil posisi pertama, berprasangka baik karena ambisi besar, yang sedikit banyak referensi/inspirasi praktis. Tentu saja, telaah tidak dimaksudkan untuk mencari muka, kalangan yang skeptis juga boleh/bisa ditawarkan dan tidak harus disangkal. Inti tulisan ini adalah menyimulasikan gagasan yang tidak/belum populer.

Cukup alasan untuk berpikir ulang. Kita masih terbalik dalam memahami proses/dinamika kebijakan, terjebak dalam asumsi normal. Jangan-jangan, kita belum menghayati apa yang Presiden dimaksudkan dengan membajak krisis, karena pemerintah terbebas dari krisis dan oleh karenanya tetap memegang kendali penuh. Jangan-jangan, kita belum berpikir cukup disruptif, belum cukup mendasar menghayati makna pandemi sebagai terjungkir-balik 'peluang' di satu sisi, dan 'kendala'. Kalau tadinya kita memahami kebijakan dalam konteks

yang tetap, sehingga *policy-makers* cukup memfokuskan diri pada substansi kebijakan yang harus ditetapkan sebagai keputusan, kini konteks berubah cepat/mendasar sehingga tidak terantisipasinya tindak lanjut kebijakan, adalah keniscayaan. Kalau tadinya kebijakan harus mengacu pada prosedur dan tahapan-tahapan birokrasi/teknokrasi, kini justru birokrasi/teknokrasi itulah yang harus berubah.

Kata 'fundamental', dalam narasi yang dipidatokan, sejatinya adalah perubahan yang tatararannya paradigmatik. Hanya saja, presiden tidak dalam posisi untuk menjelaskan apa itu perubahan paradigmatik. Yang jelas, iktikat dan kesungguhannya untuk itu, terlacak dalam berbagai *gesture*, hadir dalam *performativity* beliau dalam memimpin. Pada saat yang sama, ada keperluan untuk paham memaknai *policy*, apalagi *policy-making* dalam konteks yang senantiasa berhadapan dengan serentetan disrupsi. *Policy* yang digariskan, meskipun hanya disampaikan dalam pidato, adalah membajak krisis. Yang menjadi pertaruhan bukanlah langkah nyata, melainkan melainkan hal yang lebih tersirat lagi: cara berpikir.

Dalam paradigma pemikiran kebijakan publik yang masih *mainstream*, kita memposisikan diri sebagai menunggu jejak kegiatan presiden, jejak kementerian, jejak gubernur dan seterusnya. Kebijakan itu adalah persoalan tindakan pemerintah. Jangan-jangan, justru perubahan fundamental yang terjadi ada di sisi sebaliknya. Presiden sudah memposisikan diri akan berselancar diatas berbagai disrupsi yang bergejolak, dan justru kita semua inilah yang berada dalam posisi sebagai penentu: mengatasi masalah dengan cara-cara baru, dan akumulasi dan sinkronisasi berbagai cara baru itulah yang menjad-

ikan terjadi loncatan besar.

Jelasnya, yang dipidatokan oleh Presiden Joko Widodo, sejatinya bukan sekedar sebuah *policy*, melainkan *policy* dalam menjalani *policy-making*. Untuk bisa mengikuti apa yang terjadi, ada baiknya kita berpegang pada ide governance, yang sejatinya adalah *meta-policy*, atau *policy* dalam *policy-making* (Dryezk, 1998). Normalitas baru (the new normal) yang diwacanakan selama ini, semestinya mencakup juga normalitas baru dalam berpemerintahan, dalam menjalani *policy-making*.

Ke hadapan pemerintah, selalu menyeruak pilihan-pilihan dilematis, dan dari hari ke hari langkah pemerintah selalu mendapatkan respon kritis. Pemerintah, secara teoritik kita asumsikan sebagai pihak yang memiliki informasi yang cukup lengkap dan menghayati persoalan secara komprehensif, dan atas dasar itu, kita mempercayakan keputusan oleh pemerintah, bahwa menerima otoritasnya memutuskan suatu hal. Sayang sekali, rasionalisasi kebijakan semacam ini ternyata terlalu romantik, dan dalam kenyataan ada semakin banyak hal yang tidak diketahui pemerintah. Kalau dedikasi dalam *policy-making* adalah mencari solusi optimal, justru mengubah kebijakan yang dianggap baku, justru menjadi keniscayaan. Standar *policy-making* adalah kesiapan untuk terkejut, justru karena aksi-reaksi yang begitu cepat, begitu fundamental. Baju hukum kebijakan—yang memberikan kesan kebijakan tidak boleh diubah sekedar untuk menjawab perubahan kontek—justru harus dilepas, demi kegesitan dalam mengatasi masalah, termasuk CoVID-19.

Analisis Anekdotal: Menurut Tapak-tapak Tersirat

Satu-satunya pertanda bahwa Pemerintah berusaha meninggalkan jejak wacana membajak krisis adalah digunakannya *tagline: New Normal*. Bahwa dalam mengarungi era krisis (pandemi) ini harus ada perilaku baru. Seorang kolega (Tapiheru 2020) berkomentar begini;

> Related to the situation, the government announced the termination of 'partial quarantine' and the initiation of a 'New Normal' in late June. Such a 'New Normal' refers to the resumption of normal activities as prior to the pandemic with the addition of CoVID-19 prevention protocol. The underlying reasoning is that such measures are necessary in order to cope with the still raging pandemic as well as anticipating the looming economic crisis. Unfortunately, such reasoning overlooks the central factor that so far has been vital in enabling the Indonesian public to cope with the pandemic and the socio-economic impacts that it entails, namely the 'solidarity'. It is important to problematize this 'New Normal' policy since what is at stake here is not only, "Whether this 'New Normal' is the right decision to address both the potential economic crisis and still raging COVID 19?" but, "Whether this 'new normal' enables us to build resilience toward future crises?"

Artinya, *game* penting yang perlu diamati dari keseharian praktek kita adalah apakah ada kebiasaan-kebiasaan baik untuk mengarungi krisis, dan lebih dari itu, langkah-langkah kreatif yang mulai dibia-

sakan justru terbentur krisis. Jelasnya, dalam komunikasi kebijakan ini ditekankan pentingnya tidak larut dalam krisis—normalitas lama tidak akan berlaku lagi—namun lebih dari itu, namun juga memberikan konfirmasi tentang pentingnya menjalani kebaruan-kebaruan yang tidak bisa didefinisikan secara spesifik. Inilah yang dalam studi komunikasi disebut sebagai *speech-act*, dan dalam konteks itulah *performativity* kebijakan menunggangi atau membajak krisis masih terlacak jejaknya. Dengan wacana new normal ini terlihat jejak pikiran Presiden Joko Widodo dak konseptor kebijakan yang melingkupinya bahwa pandemi CoVID-19 ini sejatinya adalah *blessing in disguise*, petaka membawa berkah. Batu ujian untuk membawa maju Indonesia, justru terletak pada kearifan dan kecerdasan kolektif bangsa Indonesia dalam membajak 'momentum krisis' untuk melakukan 'lompatan-lompatan besar'. Pada saat yang sama, tersirat juga bahwa komunikasi kebijakan tidak lagi mengandalkan legalitas dokumen, melainkan melalui berbagai *gesture*. Ada sejumlah *gestur* sejenis yang memperlihatkan gaya Presiden Joko Widodo dalam *policy-making*.

Sejak masa jabatan pertama, Presiden ingin mengoptimal sistem pemerintahan presidensial dengan memastikan para menteri tidak memagari diri dengan instrumen teknokrasi: visi-misi kementerian. Dalam masa kepemimpinannya, tidak ada laku dokumen visi-misi kementerian, yang secara diam-diam menjadi kiat para menteri untuk insubordinasi dengan alasan menjalankan acuan kerja kerja yang mengeksklusi kementerian lain, bahkan dalam derajat tertentu, arahan Presiden. Dengan dokumen visi-misi ini para menteri bisa menolak melakukan perubahan kebijakan secara, dengan dalih taat pada

rumusan program kerja yang diturunkan dari visi-misi tersebut.

Sejalan dengan itu, Presiden juga mensejajarkan posisi menteri dengan posisi Gubernur. Kalau menteri diibaratkan tangan kanan, Gubernur adalah tangan kiri Presiden. Presiden bermaksud mengefektifkan kendali sektoral serentak dengan kendali spasial. Dengan begitu, Presiden bisa lincah dalam *governance* dan *policy-making*.

Memang terasa klise, namun penting juga untuk dicatat bahwa kelincahan dalam memimpin ditandai oleh kesediaan untuk belajar dan menggunakan kekuatan masyarakat. Dalam pidato tanggal 14 Agustus 2020 lalu misalnya, terungkap bahwa ide untuk berpikir kreatif sebetulnya bersumber pada "seruan moral penuh kearifan dari para ulama, para pemuka agama, dan tokoh-tokoh budaya". *Speech-act* yang bisa dieksplisitkan penekanan belajar dan mengikuti petunjuk orang-orang bijak: 'mengambil hikmah'. Asa sejumlah spekulasi yang perlu diujicobakan dan jika memungkinkan dibiasakan menjadi normal, meskipun tadinya disebut ekstra-normal.

Presiden Joko Widodo sangat terobsesi dengan kecepatan dan ketepatan untuk berubah. Katakanlah menjadi presiden itu kita ibaratkan dengan menjalani peran sebagai *dirigen* atau *conductor* sebuah orchestra, yang menentukan indahnya pentas bukanlah hanya bagus tidaknya lagu (baca: isi/substansi kebijakan) yang dimainkan, melainkan juga *performativity* cara mengkomunikasikan kepada semua pemain orkestra itu sendiri.

Mendambakan Arsitektur Data: Kecerdasan Dalam Merajut Kearifan.

Sebelum datangnya Pandemi CoVID-19, disrupsi—yang selama ini hadir sebagai momok dan hendak dihadirkan sebagai normalitas—dibahas dalam kaitannya dengan agenda mengejar ketertinggalan dengan negara-negara maju. Istilah populer yang sering dirujuk secara serampangan untuk itu adalah revolusi industri 4.0. Salah satu *gesture* presiden dalam konteks ini itu adalah mengangkat anak muda yang sudah punya reputasi sebagai pelaku industri 4.0, Nadiem Makarim, menjadi menteri Pendidikan dan Kebudayaan. Sektor pendidikan dan kebudayaan diserahkan kepada orang yang kepakarannya adalah menggeluti data, tidak lagi diserahkan pada ahli pendidik dan kebudayaan sebagaimana dibayangkan publik. Terlihat dengan jelas, *gesture* disruptive presiden ketika menyikapi isu pendidikan dan kebudayaan di negeri ini.

Nah, belum lama menteri yang sangat belia ini menjabat, CoVID-19 melibas negeri ini. Langkah-langkah disruptif dalam menggeluti dunia pendidikan di negeri ini baru mulai dijalankan, ada disrupsi yang lebih nyata: pendidikan untuk segala usia dan berbagai pelosok negeri harus berlangsung secara *online*. Keperluan untuk menyediakan, menggunakan berbagai *gadget* dan instalasi digital, dan lebih dari itu, mengadopsi budaya digital, muncul seketika.

Menjadi pertaruhan bagi Presiden Joko Widodo, dengan batuan menteri yang *notabene* maestro dunia digital ini menggunakan pandemi CoVID-19 ini sebagai jalan pintas Indonesia untuk melenggang ke dunia digital. Ini adalah salah satu *test case* untuk menemukenali jejak langkah yang diistilahkan: membajak krisis sebagai *meta-policy*. Pada saat tulisan disiapkan, penulis belum berhasil menemukan

jejak langkah tersebut. Ini adalah spekulasi, dan sebagai spekulasi akademi bisa/perlu difalsifikasi pada saatnya. Sejumlah pertanda awal bermunculan di lapangan. Berikut ini adalah contoh-contoh, sekedar untuk menjustifikasi optimisme/spekulasi tersebut di atas.

Seorang dosen ahli *game theory* dari FE UGM, Dr. Rimawan Pradiptyo, misalnya terpanggil membantu komunitas ekonomi lemah keluar dari keterpurukannya, gara-gara pandemi yang merebak tanpa aba-aba. *Game theory* yang menjadi kompetensi unggulannya, dicurahkan untuk merancang dan memimpin gerakan sosial-ekonomi, memfokuskan ikhtiarnya pada pemberdayaan UMKM. (Percakapan Pribadi Penulis, Agustus 2020) Kepekaannya terhadap nilai-nilai sosial-budaya, mengantarnya untuk terbentuknya *branding*: Sambatan Jogja (Sonjo). Di satu sisi ada kepekaan tentang budaya sambatan sebagai basis penerapan *game theory*, sehingga skema gerakannya tidak saja mudah dipahami, namun juga sangat menyentuh hati. Dalam teori yang beliau kuasai, dipahami prinsip '*zero transaction cost*', dan dengan prinsip ini bisa dijalin berbagai transaksi yang terotomatisasi yang difasilitasi para relawan. Gerakan digulirkan justru dengan teknologi WhatsUp (WA) yang terjangkau, namun semakin hari semakin banyak membikin sub-sub kegiatan, semakin luas merajut jejaring (Tri Guntur Narwaya: 2020). Berdaya dan Mandiri di Masa Pandemi: Pengalaman Bali dan JogjaSelain mencari solusi dari persoalan perekonomian yang dirumuskan bersama, inisiatif ini memfasilitasi proses belajar yang sangat penting bagi masyarakat. Nalar aktivis yang mengalir pada seorang pribadi seorang dosen ini menghasilkan dinamika yang muncul tanpa direncanakan, dan pada

akhirnya mengkonfirmasi adanya cara untuk menggunakan krisis pademi CoVID-19 ini adalah pijakan untuk berkembang, entah pandemi ini berakhir atau tidak.

Contoh berikutnya adalah inisiatif Wahyudi Anggoro Hadi, seorang Kepala Desa Panggung, yang mendisrupsi cara birokrasi bekerja. Sarjana Farmasi yang sempat menggeluti aktivisme a la LSM ini berhasil terpilih sebagai Kepala Desa, dan dengan cepat membangung reputasi nasional bahkan internasional sebagai pembaharu yang berbasis desa. Terjebak oleh situasi krisis CoVID-19, Dalam komunitas aktivis ini Lurah energik ini menggagar dan menyelenggarakan Kongres Kebudayaan berskala nasional, melibatkan eksponen dari berbagai instansi dan jenjang hierarkis. Pointnya, kalau dalam dalam gesturnya Presiden Joko Widodo, terlihat ingin memperlakukan menteri sebagai tangan kanannya, dan Gubernur sebagai tangan kirinya, Lurah Wahyudi ingin menggapai tangan-tangan presiden ini dari level kelurahan. Dengan menggalang ide bersama—tepatnya menyelenggarakan Kongres Kebudayaan Desa pada tanggal 1 Juni-15 Agustus— Lurah mulai membiasakan komunikasi melawan arus: tepatnya membalik corak *top-down* menjadi *bottom-up*. Lebih dari itu, dengan medium kongress ini inisiatif membalikan arus komunikasi ini berlangsung relatif kolosal. Bahwa pelibatan desa dan orang desa bisa atau mulai dibiasakan bersifat *discursive*. Hasil dan keputusan Konggres ini disajikan dalam website http://sanggarinovasidesa.id/ dan dibukukan dalam 21 jilid buku. Hasil Kongress ini dibacakan secara daring oleh Menteri Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan, Prof. Muhadjir Effendy atas nama Presiden, di hadiri di

secara langsung oleh Menteri Desa, Pembangunan Kawasan Tertinggal dan Transmigrasi. Sejumlah ide yang digalang dalam kongres inipun terkomunikasikan ke publik dalam sebagai pidato Gubernur DIY, Sri Sultan Hamengku Buwono ke-X saat merayakan Hari Ulang Tahun Keraton Ngayogyakarta Hadiningrat tahun 2020, mengisyaratkan proses *discursive* yang berlangsung signifikan.

Dari sekian banyak rekomendasi kebijakan bertajuk 'Arah Tatanan Baru: Hidup di Era Pandemo dan Sesudahnya' ini, ada satu poin yang penting untuk digarisbawahi, yakni apa yang disebut sebagai datakrasi. Bahwa untuk pemberkuasaan—istilah yang dipakai karena tidak berdayanya istilah pemberdayaan—rakyat tidak cukup hanya mengakses data melainkan justru berkuasa karena data yang dimiliki dan diakses. Jelasnya, kebutuhan Menteri Nadiem agar masyarakat berbudaya digital, gayung bersambut dengan tuntutan di lapangan, tuntutan kebutuhan yang disuarakan oleh komunitas di desa-desa.

Penulis mengantisipasi suatu saat akan menemukan jejak-jejak lanjutan, berangkat dari keyakinan bahwa untuk bisa membajak krisis itu setidaknya perlu dua hal: kecerdasan dan kearifan. Kecerdasan ini adalah muara dari kefasihan dan kelincahan dalam menggeluti data, dan kearifan ini adalah muara dari kepekaan dalam olah rasa. Yang lebih ditunggu-tunggu adalah kerangka arsitektural menggeluti data dan berbagai ikhtiar yang berlangsung di lapangan (*data and enterprise architecture*) yang memudahkan kecerdasan dan kepekaan konteks Indonesia terlampiaskan dalam berbagai langkah inovatif.

Penutup

Harus diakui, telaah ini bersifat anekdotal, dimaksudkan untuk mencerna pesan retorik presiden Joko Widodo yang mengajak optimistik dalam mengarungi krisis dunia di negeri ini. Secara konseptual, optimisme ini masih sejalan dengan adagium *crisis facilitate policy change*, namun tidak tertutup kemungkinan yang siap memanen manfaat krisis ini adalah kapitalisme (Stocker, M.L.: 2016). Dari sketsa yang disajikan diatas dinamika yang kerangka *meta-policy* dari Presiden Joko Widodo ada di berbagai sektor/lapis pemerintahan, namun pada akhirnya harus ada keberpihakan yang manifest dalam berbagai algoritma, yang tertata sebagai dalam *enterprise architecture* negeri yang sedang meronta dari pandemi ini (Martin van Den Berg and Marleies van Steenergen: 2006).

Secara akademik, *gesture policy-making* di negeri ini semakin meninggalkan corak Weberian yang tidak hanya kaku melainkan tidak memanusiakan-manusia. Corak yang mengandalkan kecakapan datakrasi sudah disurakan pada level lokal, didengarkan oleh *policy-maker* level nasional, namun masih jauh untuk sampai pada tuntutan, *humanocracy*. Bukanlah birokrasi yang menjadi penentu, melainkan kemanusiaan. Dengan kesungguhan kita kita bisa mengambil, semoga krisis ini menjadi berkah.

Referensi

John Dryzek (1990); *Discursive Democracy: Politics, Policy and Political Science,* Cambridge University Press.

Gary Hamel, Michele Zanini; (2020); *Humanocracy: Creating Organizations as Amazing as the People Inside Them*, Categories: Business

& Careers, Management & Leadership.

Martin van Den Berg and Marleies van Steenergen (2006); Building an Enterprise Achitecture Practive: Tools, Tips, Best Practices Ready-to-Use Insights; Springer.

Satrio, Abdurrachman (2020); *Indonesia's Fight against CoVID-19: A Battle Over the Meaning of Emergency?*, VerfBlog, 2020/4/12, https://verfassungsblog.de/Indonesias-fight-against-CoVID-19-a-battle-over-the-meaning-of-emergency/, DOI: 10.17176/20200412-152546-0.

Stocker, M.L. (2016), "Crisis facilitates policy change, not liberalization", Journal of Financial Economic Policy, Vol. 8 No. 2, pp. 248-267. https://doi.org/10.1108/JFEP-11-2015-0064

Satrio, Abdurrachman: Indonesia's Fight against CoVID-19: A Battle Over the Meaning of Emergency?, VerfBlog, 2020/4/12, https://verfassungsblog.de/Indonesias-fight-against-CoVID-19-a-battle-over-the-meaning-of-emergency/, DOI: 10.17176/20200412-152546-0.

Tri Guntur Narwaya (2020), *Minder Institute: Research and Policy Studies*; "Berdaya dan Mandiri di Masa Pandemi: Pengalaman Bali dan Jogja", https://mindsetinstitute.or.id/berdaya-dan-mandiri-di-masa-pandemi-pengalaman-bali-dan-jogja-2/

Joash Tapiheru, (2020); *The New Pretender*; "Battling for the Meaning of "New Normal": A Glimpse on How Indonesia Copes with Crisis.

Wahyudi Anggoro Hadi et. al; (2020); Arah Tatanan Baru: Dari Desa, , Sanggar Inovasi Desa, Yogyakarta.

Wahyudi Anggoro Hadi et. al; (2020); *Datakrasi: Meningkatkan Kualitas Hidup Berbasis Data,* Sanggar Inovasi Desa, Yogyakarta.

Para pendemo yang mengikuti protes anti amandemen UU Kewarganegaraan di India. Amandemen UU Kewarganegaraan tersebut dianggap mengancam masa depan HAM bagi masyarakat Muslim India.

Dunia Islam Dihantam Pandemi Global : Dimana Solidaritas, Kemana Ukhuwah Islamiyyah ?

Dr. Siti Mutiah Setiawati, MA[1]

Di akhir tahun 2019 muncul fenomena penyakit yang berupa virus yang dikenal sebagai CoVID-19. Virus ini berasal dari Wuhan, Tiongkok yang kemudian menyebar ke seluruh dunia dengan cepat oleh karena itu disebut sebagai Pandemi Global. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, pandemi dapat diartikan sebagai wabah yang berjangkit serempak meliputi wilayah geografi yang luas. Jangkauan penyebaran virus CoVID-19 yang meliputi seluruh dunia ini tidak luput juga mengenai Dunia Islam. Reaksi yang utama dan pertama dari dunia Islam ialah menghentikan peribadatan akbar tahunan yaitu ibadah haji, ibadah mingguan setiap hari Jumat, dan ibadah harian Salat berjamaah di masjid. Untuk dua ibadah yang terakhir dapat dilakukan di rumah, sedangkan untuk ibadah haji tidak dapat digantikan di tempat dan waktu lain.

Meminjam istilah pandemi yang artinya wabah yang menjangkiti seluruh dunia, maka sebenarnya dunia Islam terjangkiti pandemi global bukan karena penyakit dari hewan. Pandemi yang menjangkiti dunia Islam juga dapat diindikasikan dengan adanya penyakit hati manusia yang ingin menguasai manusia lain, perasaan takut akan

1Dr. Siti Mutiah Setiawati, MA, adalah Dosen Senior pada Departemen Ilmu Hubungan Internasional, Fakultas Ilmu Sosial dan Politik, Universitas Gajah Mada

eksistensi orang lain, kebencian yang berlebihan, merasa terancam dengan identitas orang lain sehingga muncul perilaku pembunuhan massal (genosida), pengusiran, penindasan, penghapusan etnik (*ethnic cleansing*), dan pencitraan bahwa Islam identik dengan terorisme, radikalisme dan ekstremisme.

Gambaran tersebut di atas melanda dunia Islam bisa ditelusuri dari Myanmar dibawah pemenang nobel perdamaian Aung San Suu Kyi, umat Islam Rohingya dibantai dan diusir. Di Xinjiang, China, Muslim Uyghur menjalani hidup di kamp konsentrasi dan ditindas ketika hendak menjalankan perintah agamanya. Di Israel, Muslim Arab Palestina tidak mendapat perlakuan yang sama dengan penduduk Yahudi, penyerangan dan penahanan terhadap bangsa Arab Palestina oleh pemerintahannya sendiri merupakan pemandangan se- hari hari. Di India yang mayoritas beragama Hindu di penghujung tahun 2020, PM India Narendra Modi menandatangani Undang Undang Kewargaanegaraan yang akan memberi status kewargaan negara bagi imigran dari Bangladesh, Afghanistan, Pakistan , dll yang bukan beragama Islam. Pada tahun 2003, Amerika Serikat menyerang dan menduduki Irak telah memporak porandakan masyarakat Muslim di negeri Mesopotamia ini. Muslim Chechnya di Rusia juga sering menjadi target penindasan pemerintah Rusia karena dianggap subversif atau pemberontak. Kisah yang paling baru ialah Islam yang dihinakan karena Nabi Muhammad SAW yang dimuliakan dalam Islam digambar dan dibuat karikatur oleh majalah *Charles Hebdo* di Prancis. Atas nama kebebasan berekspresi, Presiden Prancis Emmanuel Macron tidak akan melarang majalah yang secara rutin

menghina Nabi Muhammad SAW.

Ternyata orang Islam juga ditindas oleh orang Islam sendiri. Di Mesir, anggota Ikhwanul Muslimun yang ditindas oleh pemerintahnya sendiri. Di Suriah , Presiden Bashar al-Assad tega membantai rakyatnya sendiri. Pemerintah Arab Saudi menyerang tetangga Muslimnya dari Yaman. Ada pula Iran yang dikucilkan oleh negara-negara tetangganya. Inilah yang disebut pandemi yang melanda dunia Islam. Pandemi ini telah terjadi khususnya pasca penyerangan menara kembar Amerika di New York pada 2001 yang dituduh dilakukan oleh organisasi Islam Al-Qaeda.

Dunia Islam secara singkat dapat dijelaskan sebagai komunitas Islam. Komunitas Islam bisa terdapat di suatu negara yang mayoritas penduduknya bukan Muslim tetapi komunitas tersebut menonjol atau negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Selanjutnya, komunitas-komunitas Islam ini kemudian menjadi komunitas besar yang membedakan dengan komunitas lain di level dunia. Pada masa Nabi Muhammad komunitas ini dikenalkan sebagai ummah atau komunitas Islam untuk membedakan dengan komunitas yang lain. Menurut Sardar, *ummah has always been a global concept* (Sardar, 2009: x). Dalam artikel ini Dunia Islam mengacu pada komunitas Islam global tidak mengenal perbatasan , mereka diikat dengan 5 pilar ajaran yang diayakini bersama yaitu membaca sahadat sebagai deklarasi hanya menyembah pada Allah , Salat, Puasa, Zakat, dan Haji. Meskipun Dunia Islam sangat heterogen dalam hal budaya, praktek pelaksanaan peribadatan, ekonomi , etnik , bahasa, dan lain lain tetapi tidak satu kelompok-pun yang tidak meyakini 5 pilar ini

sehingga mereka membentuk identitas.

Dalam pendekatan konstruktivisme, penjelasan mengenai fenomena penindasan komunitas Islam di berbagai belahan dunia dapat dikonstruksikan menjadi konstruksi realitas sosial dimana masing masing kelompok dalam konstruksi yang dibangun tersebut saling berhubungan sehingga terjadi suatu peristiwa seperti penindasan yang menjadi objek analisis dalam tulisan ini. Apa yang menyebabkan terjadinya peristiwa penindasan, kekerasan , dan konflik dalam pendekatan konstruktivisme sangat dipengaruhi oleh maksud (*intention*), identitas (*identity*), alat komunikasi (*language*). Ketiga unsur ini ditambah dengan faktor kepentingan maka akan menghasilkan kesimpulan aktor aktor di dalam konstruksi tersebut **siapa kawan dan siapa lawan** (Bob, 2017: p266).

Kelompok minoritas Islam di negara mayoritas non-Muslim sejak abad ke-21 telah terjangkiti gejala pandemi sentimen berupa dipinggirkan, ditindas, didiskriminasikan, disiksa, dipaksa bekerja, dihina keyakinannya, diusir, dibantai (genosida), dihilangkan etnisitasnya (*ethnic cleansing*), dan ditawan tanpa proses hukum. Semua perlakukan yang seharusnya tidak terjadi di abad modern ini dilakukan oleh negara kepada rakyatnya sendiri. Perilaku ini disebabkan oleh perbedaan identitas, kelompok mayoritas yang berbeda dalam keyakinan agama sekaligus berbeda dari segi etnik.

Dalam kasus Rohingya, penduduk Myanmar sebagian besar merupakan etnik Burma yang berasal dari Tibet, juga ada etnik Shan yang berasal dari Thailand. Kedua etnik di Myanmar ini beragama Buddha. Sedangkan Rohingya merupakan etnik yang berasal dari

Bangladesh dan beragama Islam. Dalam kasus penganiayaan Muslim Uyghur, minoritas Uyghur dan Kazakh adalah etnik yang berasal dari Asia Tengah berbeda dari mayoritas yang sebagian besar beretnik Han dan beragama Buddha atau Kong Hu Cu. Sedangkan dalam kasus Chechnya, Chechen adalah etnik yang tinggal di di Chechnya yang merupakan wilayah independen bekas bagian Uni Soviet yang menjadi Rusia. Wilayah ini diserang oleh Rusia di tahun 1994 karena mayoritas penduduk beragama Islam dan beretnik Chechen berbeda dengan etnik Rusia pada umumnya. Di Eropa, minoritas Islam di Prancis yang diperkirakan 10 % dari jumlah penduduk Prancis merupakan keturunan Arab dari negara-negara Arab di Laut Tengah seperti Maroko, Aljazair dan Tunisia.

Identitas merupakan ciri khas dari sebuah negara yang akan menentukan dalam hubungan internasional. Jika dalam negara tersebut ada kelompok lain sebagai minoritas yang mempunyai identitas berbeda dari kelompok mayoritas maka akan muncul konflik jika kelompok mayoritas tidak mengakomodasikan kepentingan minoritas, dan minoritas tidak dapat menyesuaikan atau beradaptasi dari kepentingan, budaya, atau norma-norma mayoritas.

Pandemi yang dialami oleh dunia Islam karena kelompok Islam menjadi minoritas secara agama dan etnik berbeda dari kelompok mayoritas yang kemudian dianggap sebagai "musuh" atau lawan oleh kelompok mayoritas sehingga dimusuhi dan dalam keadaan tertentu dihancurkan. Sesungguhnya keadaan ini sangat mengherankan terjadi di abad 20 dan 21 yang merupakan zaman modern dengan teknologi yang canggih. Sejarah hubungan antar manusia di dunia ini

berkembang semakin baik dan harmonis jika dilihat dari ide2 untuk melakukan dan tidak melakukan terhadap orang lain.

Dunia yang tidak stabil dan selalu bermusuhan mendorong ide untuk mengatur hubungan antar negara agar menjadi harmoni. Penguasaan manusia atas manusia lain perlu diatur untuk mencegah kecenderungan superioritas. Kongres Westphalia di tahun 1648 mengakhiri perang agama di Eropa selama 30 tahun antara Protestan dengan Katolik. Perjanjian dari hasil Kongres Westphalia ini menjadi preseden pengaturan hubungan yang berdasarkan hak atau kedaulatan dan kebebasan beragama yang harus dihormati. Pakar disiplin ilmu Hubungan Internasional sepakat bahwa Kongres Westphalia merupakan dasar negara dan hubungan internasional modern karena salah satunya mengenalkan penyelesaian konflik dengan damai dengan berunding atau diplomasi.

Kemudian ada Perjanjian Versailles tahun 1919 yang mengakhiri Perang Dunia I. Jika Westphalia berada di Jerman, Versailles adalah wilayah di Prancis. Meskipun perjanjian ini tidak mengakhiri konflik di Eropa karena Jerman merasa tidak diperlakukan dengan adil dengan keharusan menyerahkan sebagian wilayah jajahannya kepada Inggris, Prancis, dan Jepang, tetapi perjanjian ini bisa dianggap sebagai upaya mewujudkan perdamaian. Upaya selanjutnya yaitu perjanjian Yalta, nama kota di Ukraina pada tahun 1945 beberapa saat sebelum Perang Dunia II berakhir. Perjanjian ini merupakan kesepakatan antara Inggris (Winston Churchil) , Amerika Serikat (Franklin D Roosevelt) , dan Uni Soviet (Joseph Stalin) sepakat untuk tidak memperluas wilayah dan mengatur untuk mengakhiri perang Dunia II.

Ketika Perang Dunia II berakhir , muncul ide untuk membangun organisasi internasional yang memayungi semua negara untuk mewujudkan perdamaian yaitu terbentuk Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB) pada 24 Oktober 1945. Tiga tahun kemudian, PBB memperkenalkan Konvensi Hak Asasi Manusia pada 10 Desember 1948. Salah satu hak dasar manusia yang diakui oleh Konvensi Hak Asasi Manusia PBB ialah *kemerdekaan untuk menganut agama yang diyakini*. Beberapa tahun kemudian perjanjian perjanjian perdamaian dan dikenalkannya **Hak Asasi Manusia** (HAM) dapat meredakan konflik ataupun perang meskipun hanya sementara karena Perang Dunia II kemudian dilanjutkan dengan perang Ideologi dalam Perang Dingin. Sekarang setelah 72 tahun berjalan, ternyata hal ini belum dipahami oleh banyak negara, bahkan oleh negara yang dianggap modern dan maju seperti Prancis.

Penindasan agama minoritas oleh etnik dan agama mayoritas ini karena perbedaan identitas etnik dan agama. Bahasa yang dikeluarkan dalam proses tersebut berbeda beda. Proses pembantaian Uyghur di Myanmar disebut sebut sebagai *Ethnic Cleansing* meskipun Aung San Suu Kyi menolak kata itu tetapi melihat perlakuan terhadap Rohingya sebenarnya memang ingin menghapuskan dimensi etnis dalam struktur penduduk Myanmar. Di China Bahasa yang digunakan adalah mencegah *Islam ekstrimis* melalui Pendidikan. Istilah “Islam Ekstrimis” juga digunakan oleh Amerika Serikat dan sekutunya dalam campur tangan politiknya di negara negara Islam sebagai legitimasi untuk campur tangan dalam politik dalam negeri negara lain.

Potret Islam sebagai agama ekstremis, radikal dan teroris telah melekat pada organisasi organisasi Islam yang memperjuangkan demokrasi, diskriminasi, penindasan bahkan di negaranya sendiri. Pelabelan istilah ini telah menjadi justifikasi negaranya sendiri atau negara lain untuk menyerang dan menghancurkan organisasi-organisasi yang dianggap teroris/ekstrimis /radikal ini. Kemungkinan dengan menggunakan istilah mencegah "Islam Ekstrimis", Presiden Tiongkok Xi Jinping berharap mendapat dukungan Barat yang melakukan hal yang sama. Dalam kenyataannya, Barat termasuk Amerika Serikat dan Uni Eropa mengecam pemerintah China dalam mengirim Muslim Uyghur di kamp-kamp konsentrasi untuk dididik.

Sementara itu pemerintah Prancis menggunakan istilah "*Freedom of Expression*" atau kebebasan berekspresi sebagai dalih untuk tetap mengizinkan Tabloid *Charles Hebdo* yang memuat karikatur Nabi Muhammad SAW, Nabi yang sangat diagungkan dalam Islam. Akibat dari kebijakan ini, kantor majalah *Charles Hebdo* pernah diserang pada 7 Januari 2015. Lalu, seorang guru sejarah bernama Samuel Paty yang menunjukkan kartun Nabi Muhammad di depan murid-muridnya dibunuh oleh pemuda belasan tahun pada 6 Oktober 2020.

Reaksi dari Pemerintah Prancis di bawah Presiden Emmanuel Macron lebih keras terhadap komunitas Islam Prancis yang berjumlah 10% dari jumlah penduduk. Macron melarang pemakaian kerudung /hijab karena itu identitas keagamaan lebih spesifik lagi Islam yang tidak sesuai dengan prinsip Prancis sebagai negara sekuler sekuler yaitu membedakan urusan agama dengan negara. Selain itu, kebi-

jakan seperti pengawasan yang ketat terhadap keuangan masjid, larangan *homeschooling*, larangan pengiriman imam dari luar, dan pengawasan ketat organisasi olahraga yang dicurigai untuk sosialisasi Islam.

Prancis adalah salah satu negara Eropa yang mengenalkan nilai-nilai Demokrasi dengan motto *Liberty* (Kebebasan), *Fraternity* (Persaudaraan), dan *Equality* (Persamaan) yang merupakan peninggalan revolusi Prancis tahun 1789. Ternyata, motto ini diterjemahkan sebagai kebebasan untuk menghina kelompok lain. Seharusnya kebebasan dibatasi oleh kemerdekaan orang lain jika memang diinginkan terbangunnya hubungan yang harmonis di dalam masyarakat

Bagaimana dengan nasib Muslim Chechen di wilayah Chechnya yang sudah menyatakan kemerdekaan sejak 21 Desember 1917? Chechnya sudah diakui oleh banyak negara tetapi tidak diakui oleh Rusia. Pemerintah Rusia mulai melakukan penyerangan di wilayah Chechnya di pinggir Laut Kaspia karena dianggap separatis. Istilah separatisme adalah pemahaman jika ingin memisahkan diri dari negara induk yang resmi yang bisa menjustifikasi pemerintah untuk menumpas demi menjaga integritas negara.

Saat ini Chechnya yang merupakan wilayah kaya minyak dipimpin oleh Ramzan Kadyrov, pilihan Rusia. Meskipun saat ini Chechnya relatif stabil tetapi pelanggaran hak asasi manusia dan kekerasan masih sering terjadi. Pejuang Chechen dianggap oleh pemerintah Rusia sebagai teroris/radikal sehingga penumpasan terhadap mereka dianggap sah. Presiden Rusia Vladimir Putin di penghujung tahun 2020 mulai sedikit terbuka dengan kelompok Muslim di Rusia, mis-

alnya dengan memberi ijin untuk Salat Idul Adha pada 31 Juli 2020 di halaman St. Petersburg (Republika.co.id, 2020).

Di India komunitas Islam berjumlah sekitar 200 juta yang meliputi 10% dari jumlah penduduk sehingga penduduk Islam India merupakan penduduk terbesar nomor 2 di dunia setelah Indonesia. Sejak awal kemerdekaan di tahun 1947 kelompok Islam India selalu mengalami diskriminasi, kekerasan, dan terpinggirkan. Pada akhirnya, Inggris sebagai negara mantan penjajah memutuskan untuk memisahkan komunitas Hindu dengan Muslim menjadi Pakistan (Muslim) dan India (Hindu). Proses pemisahan ini memakan banyak korban jiwa, dan permusuhan yang seolah tiada habis. Komunitas Muslim tidak semuanya pindah ke Pakistan. Beberapa komunitas Muslim yang masih tinggal di India diperlakukan oleh pemerintah India dengan perlakuan yang buruk, sama seperti di awal kemerdekaan.

Pada awal Maret 2020, terdapat penyerangan terhadap Muslim di New Delhi oleh orang Hindu yang menyebabkan 43 orang meninggal. Perdana Menteri India Narendra Modi menawarkan slogan "*Peace and Harmony*" untuk menyelesaikan konflik Hindu – Muslim di India dengan tuntutan kelompok Muslim harus bisa lebih memahami kelompok mayoritas. Pelabelan komunitas Muslim di India tidak mungkin dianggap sebagai Islam radikal, ekstrimis atau teroris maka dari itu kemudian pemerintah India menggunakan istilah citizen (*warga negara*).

Tahun ini pemerintah India memperkenalkan *Citizenship Amandedment Act* dan *National Register of Citizenship*, yakni Undang-Undang yang mengatur percepatan pemberian kewarganegaraan bagi

imigran. Untuk imigran yang berasal dari Bangladesh, Afghanistan dan Pakistan akan diberi kewarganegaraan dengan catatan asal tidak beragama Islam. Tentu saja, Undang Undang ini menimbulkan protes di kalangan Islam India. India mulai akan membuat daftar warga negara legal dan ilegal. Hal ini membuat kelompok Islam merasa dieksklusi oleh pemerintah India.

Persoalan diatas adalah tentang komunitas minoritas Muslim di negara yang mayoritas memiliki etnik dan agama yang berbeda. Ada juga kelompok Islam yang diskriminasikan oleh saudara seagama tetapi berbeda mazhab atau orientasi politik. Ikhwanul Muslimin di Mesir adalah salah satu contoh yang tergolong masih baru. Ikhwanul Muslimin yang memenangkan pemilu secara demokratis dengan Muhammad Mursi sebagai Presiden. Mursi merupakan satu satunya Presiden Mesir yang dipilih melalui Pemilu yang terbuka. Presiden sebelumnya seperti Nasser, Anwar Sadat, dan Hosni Mubarak terpilih karena menggulingkan penguasa sebelumnya atau menggantikan Presiden yang wafat.

Muhammad Mursi hanya berkuasa satu tahun 30 juni 2012 hingga 3 Juli 2013 karena digulingkan dalam kudeta militer yang dipimpin Abdul Fattah as-Sisi. Ikhwanul Muslimin selanjutnya dilarang dan pengikutnya di penjara, termasuk Mursi yang kemudian meninggal di penjara pada Juni 2019. Banyak pengikut Ikhwanul Muslimin Mesir yang kemudian pergi ke beberapa negara Arab, khususnya Qatar karena mendapat tekanan dari pemerintah. Ikhwanul Muslimin dibatasi ruang geraknya terutama kebebasan politiknya bukan karena berbeda agama dan etnik dengan mayoritas penduduk Mesir tetapi

karena persaingan kekuasaan. Hingga sekarang Ikhwanul Muslimin sudah dilarang dan anggotanya atau simpatisannya dibatasi dan diawasi kebebasan politiknya. *The Arab Spring* tidak memberi harapan demokrasi bisa diimplementasikan dengan baik di Mesir.

Hal yang sama juga terjadi di Suriah di bawah Presiden Bashar al-Assad dari Partai Baath, penganut Syiah Alawi berhadapan dengan oposisi kelompok Sunni Al-Nusra. Perang sesama Islam ini dimulai pada Maret 2011 dan sekarang masih berlangsung. Perang menjadi rumit karena mengundang campur tangan asing Iran, Turki, Amerika, Rusia dan ada kemungkinan melibatkan Israel. Bashar al-Assad seperti tidak mempunyai belas kasihan terhadap rakyatnya sendiri sesama Muslim meskipun berbeda mazhab. Akibat perang ini, diperkirakan ada 4 juta rakyat Suriah mengungsi ke Australia dan beberapa negara Eropa. Di masa Pandemi CoVID-19, perang seperti mereda tetapi belum berhenti, dan nasib para pengungsi tidak mendapat perlindungan yang memadai.

Penindasan oleh penguasa di negara mayoritas non Muslim atas penduduk menoritas Muslim mestinya mendorong adanya persatuan Islam. Di dalam Islam, ada anjuran bahwa umat Islam yang di masa Nabi Muhammad disebut sebagai umat harus bersatu di dalam payung Ukhuwah Islamiyyah yaitu persaudaraan Islam. Sesama Muslim merupakan saudara, oleh karena itu jika saudaranya sakit yang lain ikut merasakannya. Tetapi, anjuran ini seperti jauh dari kenyataan melihat perkembangan dunia Islam saat ini.

Arab Saudi sebagai negara Islam dan tempat lahirnya agama Islam merupakan kiblat negara-negara Islam lainnya. Tetapi, yang dilaku-

kan Arab Saudi justru jauh dari harapan ketika pada tahun 2015 mendirikan *Aliansi Militer Islam* yang beranggotakan 41 negara Islam dengan tujuan untuk memerangi terorisme. Tujuan ini sebenarnya hanya untuk alasan yang tidak masuk akal karena Arab Saudi dan negara-negara yang tergabung di dalamnya tidak pernah mengalami ancaman kekerasan yang berarti. Ada kemungkinan yang kuat Aliansi Militer Islam didirikan untuk menghadapi Houthi, gerakan Politik Islam beraliran Syiah di Yaman.

Di tengah ancaman persatuan umat Islam yang semakin terpecah , nagara -negara Teluk yaitu Uni Emirat Arab dan Bahrain membuka hubungan diplomatik dengan Israel di penghujung tahun 2020. Diikuti dengan pembukaan penerbangan langsung dari UAE ke Tel Aviv. Langkah pembukaan ini mengikuti negara-negara Arab lain yang telah mendahului hubungan diplomatik dengan Israel yaitu Yordania, dan Mesir. Pembukaan hubungan diplomatik UAE dan Bahrain dengan Israel disayangkan oleh Sekjen Liga Arab, Abdoul Ghrert. Langkah dua negara Teluk ini mencederai perjuangan Arab Palestina yang pada tahun 1970-an disepakati oleh negara-negara Arab sebagai masalah bersama Arab atau dikenal sebagai "*The core of all Arab concern*".

Demikian situasi dunia Islam di masa pandemi global CoVID-19, di penghujung tahun 2020. Persoalan dunia Islam selanjutnya sangat tergantung pada institusi Islam yang didirikan untuk mengatasi persoalan Dunia Islam yaitu Organisasi Kerjasama Islam (OKI) yang beranggotakan 57 negara Islam atau negara yang mayoritas beragama Islam yang dipimpin oleh Sekretaris Jenderal Yusuf al Utsaimin..

Solidaritas Islam dapat dibangun melalui organisasi ini seperti ketika pertama didirikan pada tahun 1969 di Rabat, Maroko

Dunia Islam membutuhkan pemimpin yang dapat diterima oleh semua pihak mengingat heterogenitas penganut agama terbesar nomor dua di dunia saat ini. Disamping itu, dunia Islam juga memerlukan campur tangan organisasi supranasional seperti Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB) yang diharapkan dapat berdiri di atas semua golongan. Untuk itu diperlukan diplomasi dari Liga Arab, dan OKI untuk mendorong PBB menyelesaikan diskriminasi dan keterpurukan kelompok minoritas Islam di negara non Muslim maupun di negara yang mayoritas Muslim.

Referensi

Sardar, Z. 2009, *Islamic World, Religion* , *History and the Future,* Encyclopedia Britanica.

Stets, JE, Burke , P. *Identity Theory and Social Identity Theory*, Social Psycholoy Quartely, 2000, Vol 63, No 3, 224 – 237

Khuda, EK, Scot,WM, The Impact and Challenges to host Country Bangladesh due to Sheltering the Rohingya Refugees, Cogent Social Scheusien, Vol 6, 2020.

Coca, N, *The Long Shadow of Xinjian : Anger Grows in Muslim Countnes at China's Treatment of Uyghur*. Foreign Affairs Sept 10, 2020.

Dudorgnon,SA, Hisao,K, Yasushi, K (Editor), 2006, *Intellectuals in the Modern Islamic World : Transmission, Transformation, Communi-*

cation, Routledge : London and New York.

Tibi,B, Political Islam, 2008, World Politics and Europe: *Democratic Peace and Euro-Islam Versus Global Jihad*, Routledge: London, New York.

Hafez, K, 2000, Islamic World and The West: An Introduction to Political Cultures and International Relations, Schulze,R, Leiden, Boston , Kohln.

Para pekerja garis-depan sedang melakukan disinfeksi jalan protokol di Jakarta

Psikologi Masyarakat di Era Pandemi CoVID-19

Dr. Hepi Wahyuningsih, S.Psi., M.Si.

Sampai saat tulisan ini dikarang (November 2020 - red), CoVID-19 masih dinyatakan sebagai pandemi global oleh WHO sejak pertama kali diumumkan pada tanggal 11 Maret 2020. Sampai dengan 15 November 2020, ada 53.164.803 kasus yang telah terkonfirmasi, sebanyak 1.300.576 orang meninggal, dan kasus baru yang terdeteksi per 15 November 2020 sebanyak 657.312 kasus dari 245 negara yang terinfeksi (WHO, 2020). Kasus tertinggi masih terjadi di negara Amerika dengan total kasus sebanyak 10.460.365, total 241.186 kematian, dengan 193.374 kasus baru. Indonesia sendiri, sampai tulisan ini dituliskan menempati urutan ke-25 dan masih terjadi tren kenaikan kasus harian. Per-tanggal 15 November 2020 tercatat ada total 457.735 kasus, total kasus kematian sebanyak 15.037 kasus dengan kasus harian sebanyak 5.222 kasus.

Pandemi CoVID-19 telah menyebabkan krisis kesehatan dunia yang sangat masif. Krisis kesehatan yang dialami ini telah memberikan dampak di semua sektor kehidupan manusia, termasuk juga dampak psikologis pada individu di segala usia di berbagai belahan dunia. Berdasarkan teori psikologi pandemi, Aiello dkk (2020) dalam studi

mereka dengan data yang diperoleh dari media sosial menemukan ada tiga fase yang sejalan dengan tahap kesedihan Kuebler-Ross saat masyarakat mengalami pandemi. Pada fase pertama, orang-orang menolak untuk menerima kenyataan meskipun jumlah kematian di negara lain meningkat; kemudian pada fase kedua, fase realita yang ditangguhkan (dimulai saat kematian pertama diumumkan di negara tersebut), ketakutan orang-orang diterjemahkan menjadi kemarahan tentang perasaan yang membayang bahwa segala sesuatunya akan berubah; akhirnya, pada fase penerimaan (dimulai setelah pihak berwenang memberlakukan tindakan jarak fisik), orang menemukan "*new normal*" untuk aktivitas sehari-hari mereka.

Saat ini, khususnya masyarakat Indonesia, telah memasuki "*new normal*", meskipun masih terjadi kenaikan kasus harian. Pada fase ketiga ini, belum banyak penelitian-penelitian pada masa "*new normal*" yang telah dipublikasikan terkait dengan dampak psikologis dari pandemi CoVID-19. Penelitian-penelitian yang telah terpublikasikan banyak mengangkat dampak psikologis pada fase pertama. Sehingga tulisan ini lebih banyak menyoroti dampak psikologis pada fase awal dan fase kedua.

Bagaimana Dampak Psikologis CoVID-19 terhadap Masyarakat?

Di China, negara pertama yang mengumumkan adanya wabah virus corona dan sekaligus sebagai negara yang dituding sebagai sumber asal virus CoVID-19, telah dilakukan penelitian pada awal pandemi oleh Wang, dkk (2020) yang melibatkan 1.210 responden dari 194 kota di China. Secara total, 53,8% responden melaporkan dampak

psikologis dalam tingkat sedang atau parah; 16,5% melaporkan gejala depresi sedang hingga berat; 28,8% melaporkan gejala kecemasan sedang hingga berat; dan 8,1% melaporkan tingkat stres sedang hingga berat. Masih di China, penelitian yang dilakukan oleh Zhu dkk (2020) selama bulan Februari 2020 sampai Maret 2020 dengan 922 responden menunjukkan bahwa sekitar 18,3% dari responden mengalami gangguan kesehatan psikologis. Selain itu, hasil penelitian menunjukkan bahwa responden yang terdaftar pada bulan Maret lebih kecil kemungkinannya untuk memiliki masalah kesehatan psikologis dibandingkan pada bulan Februari.

Sebuah penelitian di Amerika menunjukkan sebanyak 40,9% dari responden melaporkan setidaknya memiliki satu kondisi kesehatan mental atau perilaku yang merugikan, termasuk memiliki gejala gangguan kecemasan atau gangguan depresi (30,9%), gejala gangguan trauma dan stres terkait dengan pandemi (26,3) %), dan mulai atau meningkatkan penyalahgunaan obat untuk mengatasi stres atau emosi yang terkait dengan CoVID-19 (13,3%). Selain itu, persentase responden yang melaporkan pernah serius mempertimbangkan bunuh diri dalam 30 hari sebelum menyelesaikan survei sebanyak 10,7% (Czeisler et al., 2020).

Kondisi di Arab Saudi yang memiliki iklim panas juga tidak lepas dari pandemi CoVID-19. Survei yang dilakukan oleh Alkhamess, dkk (2020) dengan merekrut 1160 responden dari masyarakat umum Arab Saudi menunjukkan 23,6% responden melaporkan dampak psikologis sedang atau parah dari wabah tersebut, 28,3%, 24%, dan 22,3% melaporkan gejala depresi, kecemasan, dan stres sedang hing-

ga parah. Penelitian lain di negara dengan iklim panas yang lain, seperti Argentina juga melaporkan kondisi yang hampir serupa dengan kondisi di China, Amerika, maupun Arab Saudi. Dalam survei Fernández, dkk (2020) dengan responden sebanyak 4408 responden antara 1-17 April 2020 menunjukkan mayoritas individu diklasifikasikan dalam gangguan ringan (40,9%) dan berat (41,0%). Secara lebih rinci ditemukan adanya peningkatan gejala phobia/ketakutan sebanyak 41,3%, gejala kecemasan sebesar 31,8%, depresi sebanyak 27,5%, perasaan tertekan sebesar 27,1%, obsesif kompulsif sebesar 25,1% dan melakukan perilaku kekerasan/menyakiti sebesar 13,7%.

Masih banyak studi di negara-negara yang lain yang telah dilakukan untuk mengetahui dampak psikologis dari pandemi CoVID-19. Dalam studi review sistematis, Xiong, dkk (2020) menemukan dampak psikologis pandemi CoVID-19 pada masyarakat umum yang ditemukan di berbagai negara (Cina, Spanyol, Italia, Iran, AS, Turki, Nepal, dan Denmark) adalah gejala kecemasan yang relatif tinggi (6,33% hingga 50,9%), depresi (14,6% hingga 48,3%), gangguan stres pasca trauma (7% hingga 53,8%), tekanan psikologis (34,43% hingga 38%), dan stres (8,1%) hingga 81,9%).

Bagaimana dengan Indonesia? Studi yang dilakukan oleh Megatsari, dkk (2020) dengan 8.031 responden secara online menunjukkan 56,53% respondennya mengalami tingkat kecemasan yang tinggi, 41,96% mengalami kecemasan sedang, dan hanya sebanyak 1,51% yang tidak mengalami kecemasan atau tingkat kecemasannya rendah. Abdullah (2020) berdasarkan studi literatur dari pemberitaan media massa menggambarkan trauma psikologis yang dialami

penduduk Indonesia karena kurangnya kesiapsiagaan, sistem perawatan kesehatan yang kurang memadai, dan kebijakan lockdown dalam menangani penyebaran virus corona. Lebih lanjut Abdullah menjelaskan bahwa ada empat jenis trauma psikologis yang berbeda berdasarkan komunikasi digital dengan orang yang terkena dampak dan laporan dari berita dan media sosial. Keempat jenis trauma psikologis tersebut adalah penarikan diri dari sosial, histeria, kekerasan individu, dan kekerasan kolektif.

Berdasarkan paparan di atas, secara umum dapat disimpulkan bahwa pandemi CoVID-19 ini telah menurunkan kesejahteraan emosional dan psikologis masyarakat. Menurut Liddle dan Carter (2015), orang yang memiliki kesejahteraan emosional dan psikologis yang tinggi adalah mereka yang memiliki perasaan ceria, santai, punya minat terhadap hal yang baru, kepercayaan pada kemampuan diri sendiri, punya keyakinan akan hal yang baik di masa depan atau optimis, serta memiliki relasi yang positif dengan lingkungan sosial. Mengacu pada pendapat Liddle dan Carter (2015) tersebut, maka kecemasan, depresi, stress pasca trauma, tekanan psikologis, perilaku menyakiti merupakan indikator kesejahteraan emosional dan psikologis yang rendah.

Mengapa CoVID-19 menyebabkan Kesejahteraan Emosional dan Psikologis Masyarakat menurun?

Hasil-hasil penelitian di atas menunjukkan pandemi CoVID-19 telah menurunkan kesejahteraan emosional dan psikologis masyarakat. Berdasarkan hasil-hasil penelitian, faktor-faktor yang berkontribu-

si terhadap menurunnya kesejahteraan emosional dan psikologis masyarakat selama pandemi adalah faktor demografis, karakteristik kepribadian, problem keuangan, perubahan kehidupan sosial dan paparan informasi terkait CoVID-19.

Faktor demograf. Hasil studi review sistematis pada hasil-hasil penelitian terkait dampak psikologis CoVID-19 di berbagai negara (Cina, Spanyol, Italia, Iran, AS, Turki, Nepal, dan Denmark) yang dilakukan oleh Xiong, dkk (2020) mengungkapkan fakta bahwa orang yang beresiko mengalami gangguan psikologis adalah mereka yang berjenis kelamin wanita, orang yang berada pada kelompok usia (≤40 tahun), orang dengan penyakit kronis/psikiatris, para pengangguran, dan orang dengan status pelajar.is

Secara umum, beragam bukti menunjukkan bahwa faktor demografi merupakan salah satu faktor penyebab dampak psikologis dari karantina pada masa pandemi. Studi literatur yang dilakukan oleh Brooks dkk (2020) terhadap hasil-hasil penelitian dampak karantina saat ada wabah menunjukkan usia lebih muda (16-24 tahun), tingkat kualifikasi pendidikan formal yang lebih rendah, jenis kelamin wanita, dan memiliki satu anak dibandingkan dengan tidak memiliki anak akan memiliki risiko untuk mengalami dampak psikologis yang lebih besar. Memiliki riwayat penyakit kejiwaan juga dikaitkan dengan mengalami kecemasan dan kemarahan setelah keluar dari karantina. Pekerjaan sebagai petugas kesehatan yang telah dikarantina juga mengalami stres traumatis yang lebih parah dibandingkan anggota masyarakat umum yang telah dikarantina.

Jika ditilik lebih lanjut, secara umum tidak ada beda antara hasil-ha-

sil penelitian terkait dampak psikologis karantina karena pandemi CoVID-19 dengan karantina karena wabah/pandemi sebelumnya. Namun, ada satu temuan spesifik pada pandemi CoVID-19 ini yaitu terkait dengan karakteristik orang dengan status kesehatan yang buruk. Menurut Alkhamees dkk (2020) hal ini dapat dijelaskan oleh realita bahwa CoVID-19 ternyata lebih agresif pada orang dengan penyakit penyerta dan status kesehatan yang kurang optimal.

Faktor karakteristik kepribadian. Penelitian Moccia dkk (2020) menunjukkan orang dengan temperamen depresif, temperamen pencemas, temperamen *cyclothymic* lebih mengalami tekanan psikologis saat pandemi CoVID-19, demikian juga dengan orang yang memiliki kelekatan tidak aman. Sedangkan orang yang memiliki kelekatan aman dan mereka yang tidak nyaman dengan kedekatan lebih terlindungi dari tekanan psikologis selama pandemi CoVID-19. Orang yang memiliki kepribadian pencemas dan memiliki ketakutan terhadap CoVID-19 ditemukan memiliki risiko yang tinggi untuk mengalami tekanan psikologis (Fernández et al., 2020).

Faktor permasalahan keuangan/ekonomi. Secara umum, persediaan kebutuhan dasar (misal: makanan, air, pakaian, akomodasi) yang tidak mencukupi merupakan sumber tekanan bagi masyarakat yang sedang mengalami pandemi/wabah (Brooks et al., 2020). Lebih lanjut Brooks dkk (2020) mengemukakan bahwa permasalahan keuangan terkait dengan kehilangan pekerjaan atau karena tertundanya pekerjaan serta stigma pada orang-orang yang pernah mengalami sakit akibat wabah adalah hal-hal yang dapat mempengaruhi dampak psikologis. Penelitian Shanahan dkk (2020) menemukan

bahwa permasalahan ekonomi selama pandemi CoVID-19 secara signifikan mempengaruhi stress emosional masyarakat. Kimhi dkk (2020) dalam penelitiannya juga menemukan orang-orang yang memiliki kesulitan ekonomi selama pandemi CoVID-19 mengalami tekanan psikologis yang tinggi.

Faktor perubahan dalam kehidupan sosial. Tull, dkk (2020) dengan sampel orang dewasa menemukan bahwa pandemi CoVID-19 yang mengharuskan orang-orang untuk mematuhi perintah *stay at home* (karantina) yang kemudian mengakibatkan perubahan mendadak pada kehidupan sosial seseorang. Berkurangnya kontak dengan hubungan sosial yang dulunya umum pada awalnya dapat meningkatkan perasaan kesepian dan isolasi sosial. Penelitian Shanahan, dkk (2020) menemukan bahwa perubahan gaya hidup selama pandemi CoVID-19 secara signifikan mempengaruhi stress emosional masyarakat.

Menurut Serafini, dkk (2020), periode karantina tampaknya memiliki konsekuensi psikologis yang penting dan disfungsional pada kesehatan mental individu tidak hanya dalam jangka pendek tetapi bahkan dalam jangka panjang. Hal ini terlihat dari perubahan perilaku jangka panjang seperti mencuci tangan dengan hati-hati dan menghindari orang banyak serta penundaan kembali ke normalitas bahkan setelah berbulan-bulan dari periode karantina. Frustrasi dan kebosanan karena lebih banyak tinggal di rumah selama masa pandemi juga menjadi pemicu untuk dialaminya permasalahan psikologis.

Paparan informasi tentang CoVID-19. Informasi yang tidak jelas mengenai wabah merupakan sumber tekanan bagi masyarakat seh-

ingga berdampak bagi kondisi psikologis masyarakat (Brooks dkk, 2020). Hasil penelitian Handayani (2020) menemukan bahwa sumber informasi utama untuk memperoleh berita tentang CoVID-19 adalah media sosial. Situasi pandemi CoVID-19 yang tidak dapat diprediksi dan banyak hal tentang CoVID-19 yang belum diketahui mengakibatkan informasi yang salah dan berita palsu dengan mudah menyebar melalui platform media sosial (Erku dkk, 2020), menciptakan ketakutan dan kecemasan yang tidak perlu. Kesedihan dan perasaan cemas juga dapat muncul ketika orang terus-menerus melihat/mendengar/mendapatkan berita dari media sosial atau laporan berita tentang anggota masyarakat yang menderita pandemi (Li dkk, 2020). Penelitian juga menunjukkan bahwa orang yang terus menerus mengikuti berita mengenai CoVID-19 mengalami tingkat kecemasan yang tinggi (Gao dkk, 2020; Moghanibashi-Mansourieh, 2020).

Bagaimana Memulihkan Kesejahteraan Emosional dan Psikologis Masyarakat?

Berbagai pendapat dan berbagai temuan mengenai bagaimana cara memulihkan kesejahteraan emosional dan psikologis masyarakat dalam menghadapi pandemi CoVID-19 telah dikemukakan oleh para ahli. Setidaknya ada dua hal yang cukup penting untuk dikaji dalam tulisan ini, yaitu resiliensi dan strategi koping.

Resiliensi atau ketahanan. Resiliensi secara umum dapat didefinisikan sebagai kemampuan untuk mendukung atau memulihkan kesejahteraan psikologis selama atau setelah menangani kondisi yang

melumpuhkan stres. Resiliensi/ketahanan memiliki dua kualitas, yaitu: melekat (berfungsi dengan baik selama periode non-krisis) dan adaptif (fleksibilitas dalam menanggapi selama bencana). Resiliensi/ketahanan dapat diterapkan pada infrastruktur, institusi, organisasi, sistem sosial, atau sistem ekonomi (Cutter dkk, 2008).

Menurut Serafini dkk (2020), resiliensi juga diharapkan mampu menghadapi kerentanan dimana miliaran orang di seluruh dunia dalam menghadapi patogen yang ada atau baru meningkat secara dramatis tanpa diiringi dengan peningkatan kemampuan mengatasi yang memadai. Secara historis, resiliensi telah terbukti mampu digunakan individu untuk bereaksi terhadap ancaman sosial, ekonomi dan politik, termasuk keadaan darurat kesehatan masyarakat.

Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Chen dan Bonanno (2020) bahwa meskipun ada sebagian orang yang mengalami penurunan kesehatan mental saat CoVID-19, tetapi juga ada di antara masyarakat yang cenderung tangguh (resilien). Lebih lanjut Chen dan Bonanno (2020) menyarankan agar dapat lebih memahami dampak CoVID-19 serta mitigasinya, harus dilakukan pengintegrasian faktor ketahanan di berbagai tingkatan baik level individu, level keluarga maupun level komunitas/masyarakat.

Pada level individu, pribadi yang tangguh atau pribadi yang resilien ditemukan memiliki tingkat stress yang rendah selama pandemi CoVID-19 (Kavčič dkk, 2020). Hasil penelitian Yıldırım dan Solmaz (2020) juga mendukung temuan Kavčič dkk (2020), resiliensi ditemukan menjadi mediator dampak CoVID-19 terhadap burnout. Hasil temuan Kimhi dkk (2020) juga menguatkan pendapat Chen

dan Bonanno (2020), resiliensi individu berkorelasi negatif dengan kemarahan dan gejala tertekan, semakin seseorang resilien/tangguh, semakin rendah kemarahan dan gejala stress yang dialami individu.

Sejalan dengan pendapat Chen dan Bonanno (2020), Prime dkk (2020) mengemukakan bahwa pandemi merupakan krisis global yang tidak hanya mempengaruhi kesehatan masyarakat dan stabilitas ekonomi tetapi juga mempengaruhi kesejahteraan keluarga. Sebagai pemimpin dalam keluarga, orangtua diberi tugas untuk menumbuhkan harapan; memelihara hubungan dan keamanan emosional; dan menegosiasikan aturan keluarga, keagamaan, dan adat istiadat. Pada saat yang sama, mereka menghadapi pandemi CoVID-19 yang memiliki tingkat ketidakpastian yang luar biasa, memunculkan pergolakan keluarga, dan ketakutan. Dengan adanya ketahanan/resiliensi keluarga setidaknya diharapkan keluarga akan mampu menghadapi krisis yang terjadi.

Menurut Prime dkk (2020), setidaknya ketahanan keluarga memiliki dua peran dalam menghadapi pandemi CoVID-19, yaitu: (a) membangun dan memelihara hubungan keluarga diharapkan dapat mengimbangi dampak dari situasi yang menyulitkan dari pandemi CoVID-19 dan (b) optimalisasi sistem kepercayaan/keyakinan/keagamaan keluarga dalam menyediakan kerangka kerja memahami peristiwa yang terkait dengan CoVID-19. Nafisah dan Zafi (2020) menemukan bahwa dalam membentuk karakter peserta didik di tengah pandemi CoVID-19 dapat melalui keluarga. Lebih lanjut mereka mengemukakan bahwa pendidik yang paling berperan adalah orang tua. Hal yang harus diperhatikan dan tidak bisa ditinggalkan dalam

pendidikan karakter berbasis keluarga ini yaitu penggunaan model yang sesuai dengan kebutuhan.

Ketahanan komunitas/masyarakat adalah modal sosial, infrastruktur fisik, pola saling ketergantungan antar individu yang tertanam secara yang semuanya memberikan potensi untuk pulih dari perubahan dramatis, mempertahankan kemampuan beradaptasi, dan mendukung pertumbuhan baru yang mengintegrasikan pelajaran yang didapat selama masa krisis (Ungar, 2011).

Ketahanan komunitas adalah proses yang menghubungkan jaringan kapasitas adaptif (sumber daya) dengan kemampuan beradaptasi menghadapi kesulitan. Adaptasi komunitas terwujud dalam kesejahteraan masyarakat, yang didefinisikan sebagai tingkat kesehatan mental dan perilaku, fungsi, dan kualitas hidup yang tinggi dan tidak berbeda antar individu. Ketahanan masyarakat muncul dari empat perangkat utama kapasitas adaptasi (pembangunan ekonomi, modal sosial, informasi dan komunikasi, dan kompetensi komunitas) yang bersama-sama menjadi strategi kesiapan menghadapi bencana. Untuk membangun ketahanan kolektif, masyarakat harus mengurangi risiko dan ketidakadilan sumber daya, melibatkan masyarakat lokal dalam mitigasi, menciptakan hubungan organisasi, mendorong dan melindungi dukungan sosial, dan merencanakan untuk tidak memiliki rencana, yang membutuhkan fleksibilitas, keterampilan pengambilan keputusan, dan sumber informasi harus terpercaya sehingga berfungsi dalam menghadapi hal-hal yang tidak diketahui. Hasil temuan Kimhi dkk (2020) menemukan resiliensi komunitas berko-

relasi negatif dengan kemarahan dan gejala tertekan, semakin komunitas resilien/tangguh, semakin rendah kemarahan dan gejala stress yang dialami individu.

Strategi Koping. Hasil-hasil penelitian menunjukkan, saat seseorang menghadapi tekanan, dia akan berusaha menghadapi tekanan tersebut. Ada banyak cara untuk menghadapinya yang kemudian sering disebut sebagai strategi koping. Demikian halnya saat menghadapi pandemi CoVID-19, orang akan menghadapinya dengan berbagai jenis strategi koping. Penelitian Umucu dan Lee (2020) mengungkapkan bahwa berbagai strategi koping, yaitu: strategi koping aktif, penolakan, penggunaan dukungan emosional, humor, dan strategi koping religius berkorelasi positif dengan tingginya kesejahteraan emosional dan psikologis saat pandemi CoVID-19. Sedangkan strategi menyalahkan diri sendiri saat pandemi CoVID-19 dikaitkan dengan menurunnya kesejahteraan emosional dan psikologis. Penelitian di Indonesia yang dilakukan oleh Pajarianto dkk (2020) mengungkapkan hubungan yang positif dan signifikan antara religiusitas, dukungan sekolah, guru, dan orang tua terhadap stres akademik.

Salah satu strategi coping yang banyak diteliti dan banyak menunjukkan korelasi negatif dengan kesejahteraan emosional dan psikologis saat pandemi CoVID-19 adalah strategi koping religius (Bravo dkk, 2016; Lucchetti dkk, 2020; Thomas & Barbato, 2020). Menggunakan data langsung dari survei bergulir Molteni dkk (2020), menemukan orang-orang Italia yang melaporkan penularan CoVID-19 di keluarga mereka, mereka juga melaporkan menjadi lebih religius baik dalam hal kehadiran di layanan keagamaan (melalui web, ra-

dio dan televisi) maupun doa selama pandemi. Hal ini terutama dilaporkan oleh mereka yang menerima sosialisasi agama selama masa kanak-kanak, dan kondisi pandemi CoVID-19 ini memperkuat peran transmisi keluarga sebagai cara untuk membentuk keyakinan dan perilaku religius.

Fardin (2020) dalam studi literaturnya mengungkap bahwa spiritualitas dapat membantu orang untuk memiliki relaksasi mental di saat krisis dan penyakit berbahaya. Berkaitan dengan agama Islam, berbagai ajaran Islam seperti kebersihan dan larangan memakan burung liar (haram) seperti kelelawar yang dikenal sebagai penyebab utama penyebaran CoVID-19 dapat melindungi manusia dari pandemi penyakit menular. Salleh dkk (2020) dalam tulisan terkait resiliensi dan sabar menghadapi pandemi CoVID-19 mengemukakan bahwa kesabaran yang diajarkan dalam Islam memiliki hubungan yang positif dengan keuletan, yang berarti tidak mudah menyerah saat menghadapi situasi yang mengerikan yang ini merupakan cerminan dari resiliensi. Hal yang senada juga dikemukakan oleh Koenig (2020) bahwa sekarang ini telah banyak hasil-hasil penelitian melaporkan hubungan positif antara keterlibatan agama dengan indikator fungsi kekebalan yang sehat. Hasil-hasil penelitian terdahulu menunjukkan bahwa keterlibatan agama dikaitkan dengan penurunan kadar sitokin proinflamasi dan peningkatan fungsi kekebalan yang diperlukan untuk melawan infeksi.

Penutup

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa Pandemi

CoVID-19 telah menyebabkan krisis kesehatan dunia yang sangat masif. Krisis kesehatan yang dialami ini telah memberikan dampak di semua sektor kehidupan manusia, termasuk juga dampak psikologis pada individu di segala usia di berbagai belahan dunia. Berdasarkan hasil-hasil penelitian, faktor-faktor yang berkontribusi terhadap menurunnya kesejahteraan emosional dan psikologis masyarakat selama pandemi adalah faktor demografis, karakteristik kepribadian, problem keuangan, perubahan kehidupan sosial dan paparan informasi terkait CoVID-19. Berbagai pendapat dan berbagai temuan mengenai bagaimana cara memulihkan kesejahteraan emosional dan psikologis masyarakat dalam menghadapi pandemi CoVID-19 telah dikemukakan oleh para ahli. Menurut penulis, setidaknya ada dua hal yang cukup penting untuk memulihkan kesejahteraan emosional dan psikologis masyarakat, yaitu: resiliensi/ketahanan (individu, keluarga, dan komunitas) dan strategi koping, khususnya religius koping. Resiliensi dan koping religius dapat ditemukan dalam ajaran Islam sebagai agama yang *rahmatan lil alamin*. Ajaran Islam mencakup seluruh aspek kehidupan sebagai sebuah pedoman hidup bagi setiap muslim, demikian pula saat menghadapi kesulitan hidup seperti CoVID-19.

Referensi

Abdullah, I. (2020). CoVID-19: Threat and Fear in Indonesia. Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy, 12(5), 488–490. https://doi.org/10.1037/tra0000878

Aiello, L. M., Quercia, D., Zhou, K., Constantinides, M., Šćepanović,

S., & Joglekar, S. (2020). *How Epidemic Psychology Works on Social Media: Evolution of responses to the CoVID-19 pandemic.* http://arxiv.org/abs/2007.13169

Alkhamees, A. A., Alrashed, S. A., Alzunaydi, A. A., Almohimeed, A. S., & Aljohani, M. S. (2020). The psychological impact of CoVID-19 pandemic on the general population of Saudi Arabia. *Comprehensive Psychiatry, 102,* 152192. https://doi.org/10.1016/j.comppsych.2020.152192

Andayani, T. R. (2020). Sumber informasi serta dampak penerapan pembatasan sosial dan fisik pada masa pandemi CoVID-19: Studi eksploratif di Indonesia. *Psikologi Sosial, 18*(59). https://doi.org/10.7454/jps.2020.xx

Bravo, A. J., Pearson, M. R., & Stevens, L. E. (2016). Making religiosity person-centered: A latent profile analysis of religiosity and psychological health outcomes. *Personality and Individual Differences, 88*, 160–169. https://doi.org/10.1016/j.paid.2015.08.049

Brooks, S. K., Webster, R. K., Smith, L. E., Woodland, L., Wessely, S., Greenberg, N., & Rubin, G. J. (2020). The psychological impact of quarantine and how to reduce it: rapid review of the evidence. *The Lancet*, 395(10227), 912–920. https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30460-8

Chen, S., & Bonanno, G. A. (2020). Psychological Adjustment During the Global Outbreak of CoVID-19: A Resilience Perspective. *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy, 12,* 51–54. https://doi.org/10.1037/tra0000685

Cutter, S. L., Barnes, L., Berry, M., Burton, C., Evans, E., Tate, E., & Webb, J. (2008). A place-based model for understanding community resilience to natural disasters. *Global Environmental Change, 18*(4), 598–606. https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2008.07.013

Czeisler, M. É., Ma, R. I. L., Petrosky, E., Wiley, J. F., Christensen, A., Njai, R., Weaver, M. D., Robbins, R., Facer-childs, E. R., Barger, L. K., Czeisler, C. A., Howard, M. E., & Rajaratnam, S. M. W. (2020). Mental Health , Substance Use , and Suicidal Ideation During the CoVID-19. *MMWR Morb Mortal Wkly Rep, 69*(32), 2018–2019.

Erku, D. A., Belachew, S. A., Abrha, S., Sinnollareddy, M., Thomas, J., Steadman, K. J., & Tesfaye, W. H. (2020). When fear and misinformation go viral: Pharmacists' role in deterring medication misinformation during the "infodemic" surrounding CoVID-19. *Research in Social and Administrative Pharmacy, April*, 1–10. https://doi.org/10.1016/j.sapharm.2020.04.032

Fardin, M. A. (2020). CoVID-19 Epidemic and Spirituality: A Review of the Benefits of Religion in Times of Crisis. *Jundishapur Journal of Chronic Disease Care, In Press*(In Press), 26–29. https://doi.org/10.5812/jjcdc.104260

Fernández, R. S., Crivelli, L., Guimet, N. M., Allegri, R. F., & Pedreira, M. E. (2020). Psychological distress associated with CoVID-19 quarantine: Latent profile analysis, outcome prediction and mediation analysis. *Journal of Affective Disorders, 277*(July), 75–84. https://doi.org/10.1016/j.jad.2020.07.133

Gao, J., Zheng, P., Jia, Y., Chen, H., Mao, Y., Chen, S., Wang, Y., Fu,

H., & Dai, J. (2020). Mental health problems and social media exposure during CoVID-19 outbreak. *PLoS ONE, 15*(4), 1–10. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0231924

Kavčič, T., Avsec, A., & Zager Kocjan, G. (2020). Psychological Functioning of Slovene Adults during the CoVID-19 Pandemic: Does Resilience Matter? *Psychiatric Quarterly*. https://doi.org/10.1007/s11126-020-09789-4

Kimhi, S., Marciano, H., Eshel, Y., & Adini, B. (2020). Resilience and demographic characteristics predicting distress during the CoVID-19 crisis. *Social Science and Medicine, 265*(September), 113389. https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2020.113389

Koenig, H. G. (2020). Maintaining Health and Well-Being by Putting Faith into Action During the CoVID-19 Pandemic. *Journal of Religion and Health, 59*(5), 2205–2214. https://doi.org/10.1007/s10943-020-01035-2

Li, Z., Ge, J., Yang, M., Feng, J., Qiao, M., Jiang, R., Bi, J., Zhan, G., Xu, X., Wang, L., Zhou, Q., Zhou, C., Pan, Y., Liu, S., Zhang, H., Yang, J., Zhu, B., Hu, Y., Hashimoto, K., … Yang, C. (2020). Vicarious traumatization in the general public, members, and non-members of medical teams aiding in CoVID-19 control. *Brain, Behavior, and Immunity, 88*(March), 916–919. https://doi.org/10.1016/j.bbi.2020.03.007

Liddle, I., & Carter, G. F. A. (2015). Emotional and psychological well-being in children: the development and validation of the Stirling Children's Well-being Scale. *Educational Psychology in Practice, 31*(2), 174–185. https://doi.org/10.1080/02667363.2015.1008409

Lucchetti, G., Góes, L. G., Amaral, S. G., Ganadjian, G. T., Andrade, I., Almeida, P. O. de A., do Carmo, V. M., & Manso, M. E. G. (2020). Spirituality, religiosity and the mental health consequences of social isolation during CoVID-19 pandemic. *The International Journal of Social Psychiatry, November*, 20764020970996. https://doi.org/10.1177/0020764020970996

Megatsari, H., Laksono, A. D., Ibad, M., Herwanto, Y. T., Sarweni, K. P., Geno, R. A. P., & Nugraheni, E. (2020). The community psychosocial burden during the CoVID-19 pandemic in Indonesia. *Heliyon*, 6(10), e05136. https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2020.e05136

Moccia, L., Janiri, D., Pepe, M., Dattoli, L., Molinaro, M., De Martin, V., Chieffo, D., Janiri, L., Fiorillo, A., Sani, G., & Di Nicola, M. (2020). Affective temperament, attachment style, and the psychological impact of the CoVID-19 outbreak: an early report on the Italian general population. *Brain, Behavior, and Immunity, 87*(April), 75–79. https://doi.org/10.1016/j.bbi.2020.04.048

Moghanibashi-Mansourieh, A. (2020). Assessing the anxiety level of Iranian general population during CoVID-19 outbreak. *Asian Journal of Psychiatry, 51*(April), 102076. https://doi.org/10.1016/j.ajp.2020.102076

Molteni, F., Ladini, R., Biolcati, F., Chiesi, A. M., Dotti Sani, G. M., Guglielmi, S., Maraffi, M., Pedrazzani, A., Segatti, P., & Vezzoni, C. (2020). Searching for comfort in religion: insecurity and religious behaviour during the CoVID-19 pandemic in Italy. *European Societies, 0*(0), 1–17. https://doi.org/10.1080/14616696.2020.1836383

Nafisah, F. T., & Zafi, A. A. (2020). Model Pendidikan Karakter Berbasis Keluarga Perspektif Islam di Tengah Pendemi CoVID-19. *Ta'allum: Jurnal Pendidikan Islam, 8*(1), 1–20. https://doi.org/10.21274/taalum.2020.8.1.1-20

Pajarianto, H., Kadir, A., Galugu, N., Sari, P., & Februanti, S. (2020). Study From Home In The Middle Of The CoVID-19 Pandemic: Analysis Of Religiosity, Teacher, and Parents Support Against Academic Stress. *Journal of Talent Development and Excellence, January*. http://iratde.com/index.php/jtde

Prime, H., Wade, M., & Browne, D. T. (2020). Risk and resilience in family well-being during the CoVID-19 pandemic. *American Psychologist, 75*(5), 631–643. https://doi.org/10.1037/amp0000660

Salleh, K., Ab Rahman, Z., Mohd Noor, A. ., Kashim, M., Long, S., Hasan, Z., & Ridzuan, R. (2020). Resilience and patience (sabr) in Islamic view when observing the movement control (order MCO) during the covid 19 pandemic. *International Journal of Psychosocial Rehabilitation, 24*(01), 5485–5497. https://doi.org/10.37200/IJPR/V24I1/PR200654

Serafini, G., Parmigiani, B., Amerio, A., Aguglia, A., Sher, L., & Amore, M. (2020). The psychological impact of CoVID-19 on the mental health in the general population. *Qjm, 113*(8), 229–235. https://doi.org/10.1093/qjmed/hcaa201

Shanahan, L., Steinhoff, A., Bechtiger, L., Murray, A. L., Nivette, A., Hepp, U., Ribeaud, D., & Eisner, M. (2020). Emotional Distress in Young Adults during the CoVID-19 Pandemic: Evidence of Risk and

Resilience from a Longitudinal Cohort Study. *Psychological Medicine*. https://doi.org/10.1017/S003329172000241X

Thomas, J., & Barbato, M. (2020). Positive religious coping and mental health among christians and muslims in response to the CoVID-19 pandemic. *Religions, 11*(10), 1–13. https://doi.org/10.3390/rel11100498

Tull, M. T., Edmonds, K. A., Scamaldo, K. M., Richmond, J. R., Rose, J. P., & Gratz, K. L. (2020). Psychological Outcomes Associated with Stay-at-Home Orders and the Perceived Impact of CoVID-19 on Daily Life. *Psychiatry Research, 289*(May), 113098. https://doi.org/10.1016/j.psychres.2020.113098

Umucu, E., & Lee, B. (2020). Examining the impact of CoVID-19 on stress and coping strategies in individuals with disabilities and chronic conditions. *Rehabilitation Psychology, 65*(3), 193–198. https://doi.org/10.1037/rep0000328

Ungar, M. (2011). Community resilience for youth and families: Facilitative physical and social capital in contexts of adversity. *Children and Youth Services Review, 33*(9), 1742–1748. https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2011.04.027

Wang, C., Pan, R., Wan, X., Tan, Y., Xu, L., Ho, C. S., & Ho, R. C. (2020). Immediate psychological responses and associated factors during the initial stage of the 2019 coronavirus disease (CoVID-19) epidemic among the general population in China. *International Journal of Environmental Research and Public Health, 17*(5). https://doi.org/10.3390/ijerph17051729

Xiong, J., Lipsitz, O., Nasri, F., Lui, L. M. W., Gill, H., Phan, L., Chen-Li, D., Iacobucci, M., Ho, R., Majeed, A., & McIntyre, R. S. (2020). Impact of CoVID-19 pandemic on mental health in the general population: A systematic review. *Journal of Affective Disorders, 277*(July), 55–64. https://doi.org/10.1016/j.jad.2020.08.001

Yıldırım, M., & Solmaz, F. (2020). CoVID-19 burnout, CoVID-19 stress and resilience: Initial psychometric properties of CoVID-19 Burnout Scale. *Death Studies, 0*(0), 1–9. https://doi.org/10.1080/07481187.2020.1818885

Zhu, Z., Liu, Q., Jiang, X., Manandhar, U., Luo, Z., Zheng, X., Li, Y., Xie, J., & Zhang, B. (2020). The psychological status of people affected by the CoVID-19 outbreak in China. *Journal of Psychiatric Research, 129*(May), 1–7. https://doi.org/10.1016/j.jpsychires.2020.05.026

Para tenaga kesehatan sedang sholat berjamaah pada saat bertugas dengan memakai APD.

The Impact of Religious Authorities in COVID-19 Period: Turkey and Indonesia Cases

Ömer Faruk Çıngır[1], Tufan Kutay Boran[2]

1. The effects of religion on society

Religions' histories date with the history of the human being. Throughout history, religions affected societies. In Eliade's words, human beings have a religious feature due to their inherent nature, and Eliade defines it as "homo religious" (Eliade, 1959). Religions took different roles in any community and had other functions. Marcel Gauchet (1994) claims that within the framework of the debt of meaning found in primitive societies, the application of sacred laws was ensured; that is, their state's root was related to the religiously drawn ruler and ruled the bond of holiness. According to Kant, who profoundly influenced Western thinking, religion is a feeling that duties are based on divine command, and it affects human nature, law, and ethical commonwealth profoundly (Kant, 2009). Sociology aims to describe, understand, interpret religion, the social reality of religion, as a social phenomenon. Thus, it targets understanding and interpreting religion and social relations from a sociological perspective, based on empirical data.

1 University of Malaya, Department of Southeast Asian Studies, PhD Candidate, ORCID id: 0000-0001-9779-5863, ocingir1@gmail.com.
2 Universitas Gadjah Mada, Department of Politics and Government, PhD Candidate, ORCID id: 0000-0002-0989-8967, boran.t.k@mail.ugm.ac.id

However, while realizing these, sociology does not degrade the religion to the social and sociological ones; it preserves religion's original structure (Okumuş, 2014: 87). Definitions of religion made in the field of sociology of religion are generally divided into two categories: substantive and functional definitions. Substantive approaches on religion try to identify and describe what religion is, while functional definitions are related to the broad definitions, such as what religion does (Okumuş, 2014: 89).

One of the most well-known examples of the substantive definition of religion was from Rudolf Otto. According to him, religion is "the reflection of the holy." According to this definition, religion is closely linked to the individual. Religion makes it possible to settle in individuals' minds and live the sacred one and find its existence (Otto, 1950).

Etymologically, the term "religion" dates "state of life bound by monastic vows," also "conduct indicating a belief in divine power," from 11th-century Anglo-French "religion." Old French religion referred to "piety, devotion; religious community," and directly from Latin "*religionem*" which means "respect for what is sacred, reverence for the gods; conscientiousness, sense of right, a moral obligation; fear of the gods; divine service, religious observance; a religion, a faith, a mode of worship, cult; sanctity, holiness". According to Cicero, "religion" is derived from "*relegere*" which means to go through again; "*re-*" means again + "*legere*" means read. However, popular etymologies among the later ancients (Servius, Lactantius, Augustine) and the interpretation of many modern writers correlated the "religion"

with "*religare*" (to bind fast), via the notion of place an obligation on, or bond between humans and gods. Another possible origin is "*religiens*" which means "careful," the opposite of negligence. In English, the general meaning of religion as "a particular system of faith" was recorded from the 13th century; the sense of "recognition of and allegiance in the manner of life (perceived as justly due) to a higher, unseen power or powers" was from the 1530s. The "-leig" refers to the Proto-Indo-European root meaning of "to tie, bind." (Online Etymology Dictionary, 2020)

Talal Asad claims that "*There cannot be a universal definition of religion not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes.*" (1993:29)

Defining religion is quite tricky because every view deals with its perspective, causing some to externalize or internalize the religion. Various science disciplines face difficulties in describing religion because every discipline looks at religions only on their related sides. So, defining religion may carry many risks and prejudices. At this juncture, evaluating religions according to their definitions should be more accurate. When we look at the most believed religions, we can see that every religion has similar meanings of religions. For example, in Sanskrit, the sacred language of Hinduism, "*dharma*" means religion, and the Buddhism's sacred language is "*dhamma*" in Pali. The word "*dharma*" has meanings such as "religion, truth, doctrine, truth, virtue, law, maxim, nature, essence, ultimate elemental structure, atom, the phenomenon" (A Dictionary of Comparative Reli-

gion, 1970).

Auguste Comte, who is seen as the founder of sociology, claims that religion is one of the three basic building blocks of society along with family and state. According to him, religion continues to exist as long as societies exist, impacting social lifestyles. Therefore, it has been the subject of various studies. In the sociology of religion, it is seen that the sociology of religion does not have a single form. Still, the sociology of religion is defined according to the interests of each sociologist. Therefore, while analyzing the sociology of religion, it is necessary to deal with both the Western sociology of religion and the other sociologies of religion. According to Comte, the purpose of the study of religion is to show religion's function in all human societies. Comte has dealt with religion's functions in society, which suggested that religion is a necessity for social cohesion and contract. Comte refers that religion will exist even in the positive stage, the last stage in the three-state law since it is a social need. Comte touches on religion's necessity to establish social law and social order (Guest, 2009: 652).

Studies on religion have gained momentum, especially with colonialism and geographical discoveries. In particular, the colonizer Western states have begun to examine the societies' beliefs in an orientalist way to get to know the society they colonized more closely (King, 1999). The sociology of religion emerged systematically in Europe in the late 19th century, and this area was naturally Western and Christian theology centered. Since this period, essential sociologists have carried out studies on religion's functions in the West. Func-

tional religious definitions generally deal with the religion tasks acted by individuals and society. Particularly, Durkheim, Weber, and Marx probe the religion as functional features of religion.

Durkheim's early forms of religious life are one of the first works in the sociology of religion. Durkheim claims that "*Religion is the name given to all belief systems and practices regarding the sacred; in other words, it is the things that are forbidden and left aside - beliefs and practices that unite people into a single community called the Church*" (2014: 22). In other words, religion is the collective consciousness's social representation with its ordinary meaning called the totem (Ritzer, 1992).

Max Weber (1958) approaches religion from different angles and associates it with supernatural forces. Religion refers to an attachment to a mystical power that is considered more than the individual's strengths and qualities. The first purpose of religion is to add meaning to human existence. Roberto Cipriani states that Weber focuses on the effects of religious systems on lifestyles (Cipriani 1997: 120). Weber tries to explain the connections between economic and social strata and sectarian relations (Weber, 1958). While Weber asserts that the understanding of worldly asceticism in Protestantism, particularly Calvinists, actually constitutes the essence of capitalist morality, he emphasizes that it is one of the most significant contributors to capital accumulation. Modern rationalism and capitalism were born out of puritan asceticism (Weber, 1958).

Religion has certain social functions that they perform in societies. It is seen as the most crucial function of religion in all life areas, with

belief and intention. Its activation is a guiding reason and a motivating force. Besides, religion acts as a reinforcement of the duties of some institutions. For example, although lineage maintenance is a familial function, religion promotes it on a value scale. Moreover, it has vital social life roles, such as controlling and regulating society, being integrative, classifying between values, creating identity and personality, and solving some current problems (Cipriani, 1997).

Religion and society affect each other mutually. It is a fact that religion and the communities born from it cannot survive any cultural influence. Religion has a close relationship with law, economic order, and society's general structure. This relationship might affect the social order on religion. On the other hand, religion also has impacts on social life and other cultural areas (Pace, 2009).

There are mutual relationships between religion, social change and development. In some periods, religion seems to be a motivating force on social change and development. However, sometimes, the idea that religion has an obstacle to change and develop, which is controversial, arises from its character or the actions of different factors under religion's name (Kılıç, 2014: 128). According to Seyyed Hossein Nasr (1966), religion is what connects people to reality. As a result, each religion contains two elements: the doctrine and method. Religion is primarily a doctrine that separates absolute truth from a relative truth. Secondly, it is a conducive method to think about the truth, to be attached to the absolute, to live according to Allah's will by the purpose and meaning of human existence.

Religions affect societies directly and severely as it sets rules about

behavior patterns and tries to mold people and society. The issue of religion has been the focus of attention in communities since the beginning of history and has become one of the topics discussed by thinkers/researchers. Al-Farabi in the 10th century and Ibn Khaldun in the 14th century were critical Islamic philosophers who did religious research. Both Al-Farabi and Ibn Khaldun made examinations, especially in madaniyya (society) and religious relationships (Germann, 2019).

This study will focus on Islam because of the demographical weight in Turkey and Indonesia. Islam means obedience, surrender, and peace. According to the meaning of the term, Islam is "the way to comply with the divine will". Islam is the functioning mechanism of the universe. According to another definition, it is the divine system that defines God's principles in the natural field, belongs to the domain of judgment, shows itself in commands, and is required to comply with the human's will (Aydın, 2014: 281). One of Islam's essential features in terms of religion's sociology is its high character and unity. Islam is a religion that appeals to all humanity. In addition to this feature, Islam differs from these religions with its monotheism feature, compared to religions with a clerical type of faith such as Christianity and Buddhism. Islam is a religion that unites the social classes, provides a divine origin and a transclass transformation. Another feature of Islam is that it recommends that religion and world affairs be carried out together. In this respect, it is a religion with very low ascetic tension (Aydın, 2014: 295).

In Islamic literature, religion is conceived differently from Western

religious history. In Islam, religion refers to "*dīn*" or "*deen*" which is derived from the Arabic word root "*dyn*" and intends mainly to clarify the unity of the whole. The primary four meanings of the term "*dīn*" are indebtedness, submissiveness, judicious power, and natural tendency (Al-Attas, 2018: 1-2).

Famous Orientalist Duncan Black Macdonald states that three different words correspond to the word religion ("*dīn*" or "*deen*") according to the meanings listed in classical Arabic dictionaries. Firstly, the word that comes from the language of Aramaic-Hebrew and means "ruling." Secondly, the term is originally Arabic, meaning "usage or custom" and is close to the first. Thirdly, the word expressing the meaning of "religion" and derived from Persian word "*daenâ*" (Islam Ansiklopedisi, 1940: 590). While some Orientalists such as Nöldeke and Vollers claim that religion in Arabic originates from the word "*Pahlavi*" origin shown in the third point, M. Gaudefroy-Demombynes claims that it is unknown how this word is decided on the meaning of "religion." (Tumer, 1994). He argues that Arab linguists consider it to come from the word "*dane*". In contrast, Western researchers state that they base the religion on the Persian word "*daena*". He also thinks of religion as the modified form of the Arabic word "*deyn*", which means debt, liability (Tumer, 1994).

The word "*dīn*" is mentioned in ninety-two places in the Quran. Besides, different derivatives are included in three verses (at-Tawba 9/29; as-Saffat 37/53; al-Waqia 56/86). In these verses, it is seen that religion is mainly used in the following meanings: descent, ruling, obedience, domination, worshiping, oneness, Islam, sharia, bound-

ary, custom, punishment, account, nation (Tumer,1994).

In Islam, religion is the path set by Allah, that leads people to Him. The "straight path" in al-Fatiha, one of Islam's obligatory duties and described as the pillar of religion by the Prophet Muhammad, emphasizes this feature of Islam.

Studies on the sociology of Islam have begun to comprehend Islam and its effects in the Western countries, which have colonies with a predominantly Muslim population. French Catholic scholar of Islam Louis Massignon was the pioneer of Islam's sociology to probe the colonized regions' (Nasr, 1983). In France, Alfred Bel (1938), Joseph Chelhod (1958), and Louis Gardet (1954; 1967) were the critical Islamic sociologists and experts who continued to study Islam. In the UK, famous oriental scholar Reuben Levy (1933; 1957) tried to understand Islam's social structure sociologically. H. A. R. Gibb (1982), C. A. O. van Nieuwenhuijze (1971), W. Montgomery Watt (1961), John Esposito (1980), and Bryan Turner (1974) were other vital scholars who followed these studies.

At this point, it can be concluded that religious authorities have exclusively consider the political, sociological, and economic effects on societies. During the pandemic, these institutions were functionalized as essential for the government policies to correspond in public. Since Indonesia's most important social mobilization element is Islamic Organizations (Fogg, 2020), the two most important organizations, Nahdl'atul Ulama and Muhammadiyah will be examined in this study. On the other hand, in Turkey, the Directorate of Religious Affairs, a solely official government agency to regulate religion, will

be scrutinized.

2. Impact of Religious Authorities in Coronavirus Pandemic in Turkey

After the establishment of the Republic of Turkey, the caliphate and the Ministry of Islamic Law and Charitable Foundations (Seriye ve Evkaf Vekaleti) were abolished, and the Directorate of Religious Affairs (Diyanet Isleri Baskanligi) was established to manage religious services under the state control in 1924 (Turner & Arslan, 2013: 209). Thus, the sole official religious institution became the Directorate of Religious Affairs in Turkey, and the primary mission was to enlighten the society about religion (Gözaydın, 2008: 216). As mentioned by Talal Asad, modern nation states, manages, adjusts, and administrates the religion they need (Asad, 2003).

With the newly established Republic of Turkey, religion was used to build the new state ideology and mentality. The first elites of the New Republic followed suit towards this goal. Ismail Hakkı Baltacıoğlu was one of the most influential figures in the establishment of Turkish education pedagogy and in the process of building a new mind in the society. He played an essential role in Ataturk's projects of Turkification and Turkishization of Islam (Cündioğlu, 1998: 74). The book called Islam' in Turklestirilmesi (The Turkification of Islam), written in 1928, is an important indicator of the state's usage of religion as a tool.

After this period, academic and political debates are generally contentious among Islam, modernity, and secularism. In the following

periods, studies on Islamic sociology continued, but these studies mainly tried to understand and explain the Turkish society and its relation to religion philosophically, psychologically, and economically. Hilmi Ziya Ulken, Ziyaeddin Fahri Findikoglu, Mumtaz Turhan, and Nurettin Topcu are among these names. Influences of Islam on Turkish society from the Ottomans to the Republic of Turkey in terms of mind and historical transformations were examined by Niyazi Berkes and Sabri Ülgener. Niyazi Berkes highlighted the economic and religious mentality of the Ottoman Empire's transformations since the stagnation period (Berkes, 2019). Sabri Ulgener (2012) has conducted essential studies, especially by examining Turkish society's economic and religious transformations on mentality since the Ottoman period.

In the last period, the works of Serif Mardin came to the fore on Islam and the Turkish community. Different interpretations of Islam's forms in Turkey, its place in politics, and reflections in society are examined in his studies. Mardin especially tried to probe the traditional Islamic pieces included in the mental codes of the Turkish Conservatives. He studied how the cultural maps and root paradigms were placed and how they impacted daily life (Mardin, 1992: 12).

After the 1980s, Turkey's Islamic trending was encountered with a rising public discussion on private and public spheres and visibility. Although the political Islam ideology that came to the government on June 28, 1996, when Necmettin Erbakan became the Prime Minister was interrupted by the military memorandum on February 28, 1997, the people showed the reaction to this military memorandum,

and Adalet ve Kalkinma Partisi (Justice and Development Party) which was founded by the modernist Islamist group from Erbakan's party came to power alone in 2002 (Yavuz, 2003: 241-242). The Justice and Development Party has taken the political stage with many political figures at the center of these debates. With the Justice and Development Party, Islam has become more visible and a more effective tool for the masses. (Soguk, 2011: 98-104).

With the Justice and Development Party, Diyanet Isleri Baskanligi (Directorate of Religious Affairs) has become a much more visible and active institution in society and politics. The fact that the Justice and Development Party is a political party coming from Islamic political party tradition with high Islamic tendencies whose most voters are Muslim conservatives has caused Islam to be seen more frequently in the political arena (Yavuz, 2003). The most important indicator of the cooperation between the Justice and Development Party and the Directorate of Religious Affairs is the transformation of the Directorate of Religious Affairs in this period. Its budget has been increased more than five times, the number of employees has been increased, its power of influence has been expanded into Europe through its affiliated mosques and imams. The Directorate of Religious Affairs television channel (Diyanet TV) was established and joint projects were developed with the Ministry of Family and Social Security, which was aimed to create an impact on families (Turner and Arslan, 2013: 209). The Directorate of Religious Affairs acts as an essential social architect for social transformations and interactions in society. The Coronavirus process played an essential role in raising

the society's awareness against the virus and conveying the importance of applying social distance measures.

2.1. The Directorate of Religious Affairs in Turkey and Coronavirus Pandemic

The Coronavirus has caused more than 1 million people's death worldwide. More than 40 million people have been infected all over the world. At this point, social distance has come to the fore as the most effective measure against Coronavirus (Attar and Tekin-Koru, 2020). The Turkish government has also given importance to the discourse of social distance. Through the Directorate of Religious Affairs, the Turkish community was warned to maintain social space and take measures against the virus. After the increase in Coronavirus cases, between March 16 and May 29, the Directorate of Religious Affairs prohibited performing Friday prayers in congregation. Especially during this period, the Friday prayer, which was prayed only in a mosque by the Head of Religious Affairs symbolically, was broadcasted on TV channels with live streams. During this period, the Directorate of Religious Affairs held Friday *khutbas* (Friday sermon) entirely over the fight against Coronavirus and social distance importance for three weeks. The pandemic and the precautions to be taken were constantly included in the Friday *khutbas* held in the following weeks. In particular, efforts were made to increase the people's struggle against Coronavirus, based on the *khutbas* and statements of the Director of Religious Affairs (Diyanet Isleri Baskanligi, 2020).

Director of Religious Affairs, Ali Erbas, often warned and advised

the public about social distance. In the early days of Turkey's pandemic era, Ali Erbas gave a briefing about the Coronavirus to increase precautions against the Coronavirus and consciousness on the pandemic (CNN Turk, 2020). Friday prayer and daily prayer in mosques were prohibited. Many hajis returned to Turkey after their Umrah from Saudi Arabia at the beginning of the spreading pandemic in March, and the Directorate of Religious Affairs gave the briefings about the pandemic to these hajis and most of them were settled to the dormitories to be quarantined (Diyanet TV, 2020).

Moreover, there are many personnels from the Directorate of Religious Affairs and Foundation of Turkey Directorate of Religious Affairs (Turkiye Diyanet Vakfi) participated in the "Fidelity Social Support Group", which is a social assistance group established within the governorates to assist the needs of young and old people who are not allowed to go out by the government during the Coronavirus pandemic period (Anadolu Ajansi, 2020).

The Directorate of Religious Affairs pointed out that the virus spreads rapidly, and new cases are increasing, especially in crowded environment such as funerals and weddings, and sent the instructions regarding Coronavirus to religious officials. According to the instructions, the officials should warn citizens to take precautions about the pandemic in the ceremonies. According to the instructions given by the Directorate to Religious Affairs officials; social distance rule will be respected, maximum attention will be paid to the use of masks, body, clothing, environment, and food hygiene. Religious officials will explain that weddings and funeral ceremonies should

be held in open areas as much as possible without being crowded. People have to avoid shaking hands, hugging, and the time spent collectively in closed environment should be kept short (Ntv, 2020).

3. Nahdlat'ul Ulama and Muhammadiyah's Approach to COVID-19 Pandemic

In Indonesia, Muhammadiyah (1912) and Nahdlat'ul Ulama (1926) are described as the most populous Islamic organization globally, which gives them significant power in Indonesian society. Muhammadiyah and NU[1] , who are the representatives of the modernist and traditionalist Islamic movement in Indonesia, respectively, which originated from Java Island, also operate with educational institutions (elementary school, middle school, high school, and universities), hospitals, and social services across Indonesia.

Although both groups define themselves as social organizations, members of both organizations have found themselves involved in politics from time to time. In Indonesia, during the reformation period in President Suharto's resignation in 1998, both groups officially moved into Indonesian politics with the Muhammadiyah-based PAN (Partai Amanat Nasional/National Mandate Party) and the NU-based PKB (Partai Kebangktian Bangsa/National Awakening Party). However, in the presidential elections of 1998, both groups' political parties could not go beyond being a minority coalition. Therefore, it would be wrong to fit Muhammadiyah and NU into a political mold. Both organizations, which have close to 80 million members in total, allow their members freedom in the political field and give all mem-

1 In this study, the acronym NU will be used instead of Nahdlatul Ulama.

bers flexibility in adopting the political view they want, as long as they do not bring politics into their organizations. Yenny Wahid, the director of the Wahid Institute and the daughter of KH Abdurrahman Wahid (Indonesia's fourth president, ex-chairman of NU, and founder of PKB), describes the flexibility of NU very well with these words: (NU does not go everywhere, but it is in everywhere) (Syarifudin, 2018). It would not be wrong to give the same example for Muhammadiyah. Therefore, as can be understood from the example, neither organization limit themselves, which provides them with the advantage and flexibility in participating in the political arena and in guiding the society.

In the next section, the role of NU and Muhammadiyah in the COVID-19 period and the efforts of not only the government but Indonesia's two largest Islamic organizations in combating the pandemic will be discussed.

3.1. Muhammadiyah's Approach to Covid-19

Since the beginning of the pandemic, Muhammadiyah, Indonesia's second-largest organization, has not hesitated to send a message to both the community and the government directly about solutions and what needs to be done. In delivering these solutions, Muhammadiyah has specifically emphasized on Islamic discourse. The General Secretary of Muhammadiyah, Haedar Nashir, made statements supporting the prohibition of collective worship in mosques and stated that this was not about non-compliance with religious obligations. Moreover, Nashir emphasized that Islam has a way out in such

cases and that worship can be continued in other ways (Virgiawan, 2020). In a pandemic, Nashir aimed to enlighten the Indonesian people's spiritual, moral, faith, piety, mind, and action orientations by emphasizing Muhammadiyah's progressive Islamic identity. While doing this, Muhammadiyah has published not only press releases but also official documents to raise awareness and regulate religious activities of the society during the pandemic period on its official website. For example, as an official document, in March, a *Maklumat* (declaration) is published by Muhammadiyah. It advised on religious activities since many mosques have been closed. In the *Maklumat*, Muhammadiyah urged those who were sick to pray at home and stated that in case of an emergency, noon prayers could be substituted by the Friday prayer at home, and congregation prayers could be performed at home (Kurnia, 2020). Besides, Muhammadiyah also sought to increase *zakat* (charity), donations, and maximize distribution to prevent and control the Covid-19 outbreak. For funeral ceremonies, Muhammadiyah interpreted the Surat Al-Baqarah: 282. According to Muhammadiyah, the body can be buried without being washed and cleaned to avoid the organizing staff from being exposed to Covid-19 by considering Sharia law principles. Finally, Muhammadiyah has advised doing a lot of *istigfar* (praying for forgiveness), repentance, pray to Allah, read the Koran, recite *dhikr* (invocation), and pray for the Prophet Muhammad S.A.W. (Subarkah, 2020).

As one of the largest Islamic organizations in the country and the world, Muhammadiyah contributes to the pandemic management not only with spiritual values but also with material elements. Since

the beginning of the Covid-19 pandemic, Muhammadiyah has been called to reduce morbidity and mortality through more than 437 health facilities throughout Indonesia. Besides, Muhammadiyah centralized command within the Muhammadiyah Covid-19 Command Center (MCCC) (Suryana, 2020). Muhammadiyah formed the MCCC based on the Declaration of the Muhammadiyah Central Executive (Number 02 / MLM / I.0 / H / 2020) in the context of *ta'awun* (helping each other). Through the MCCC, Muhammadiyah moves from the branch (village level) to the center. According to the official website of MCCC, this is proof of Muhammadiyah's commitment to helping the government with the spirit of Surah Al-Maun, which mostly points out aid and *zakat* (covid19.muhammadiyah.id, 2020). Through the MCCC program, Muhammadiyah cadres have devotedly worked with the government to help Indonesian people through the pandemic situation. According to the General Secretary of PP Muhammadiyah Abdul Mu'ti, MCCC has operated in 30 provinces with more than 71 hospitals throughout Indonesia; fielding thousands of volunteers, including doctors, nurses, and all the volunteers who are actually on the response to this pandemic (m.muhammadiyah.or.id/, 2020).

Muhammadiyah has not only attempted to overcome the pandemic situation domestically but has also collaborated with organizations in other countries. In this context, the Singapore-based Temasek Foundation donated one million masks and 70 ventilators which had been distributed to several Muhammadiyah hospitals (m.muhammadiyah.or.id, 2020). Moreover, in August, to improve their capabil-

ities and services, Muhammadiyah launched the Mentari Covid-19 program with support from various parties such as USAID (United States Agency for International Development), DFAT (The Australian Department of Foreign Affairs and Trade), and UNICEF (United Nations International Children's Emergency Fund) (Handanyani, 2020).

3.2. Nahdlat'ul Ulama's Approach to Covid-19

Not only Muhammadiyah but also NU as Indonesia's most prominent Islamic organization has played an essential role in Indonesian Muslims' religious practices, including responding to the COVID-19 pandemic. NU's efforts, which occupy the most prominent place in Indonesian Islam, have also been appreciated by the Minister of Foreign Affairs Rento Marsudi. According to Marsudi, NU plays a crucial role in helping the government with three issues, namely public education through *pesantren* (Islamic boarding schools), mosques and *majelis taklim's* (the teaching and discussion groups of neighboring communities) mental and spiritual guidance, and finally fostering a sense of unity (Ariesta, 2020). Marsudi said that NU's spiritual support to Indonesian Muslims strengthens the inner heart and, therefore, the immune system. Thus, it is known by the government that NU is not only an Islamic organization but also an organization that shapes and directs millions of Indonesian Muslims (Novianto, 2020).

As an Islamic organization, NU's first message has guided the people to their congregational prayers during the pandemic period. For this reason, Mansyur Saerozy, the Chairman of the PBNU (Executive

Board of NU) Mosque Takmir Institute, has guided congregational prayers and Friday prayers at mosques and prayer rooms in the new normal era. Among that guidance, there are some examples such as washing hands prior to doing *wudhu* (ablution), Friday *khutbah* should be shortened (15 minutes for the first *khutbah* and 5 minutes for the second *khutbah*), and the *imam* (Muslim preacher) is encouraged to read or choose a short Koranic letter (Ashar, 2020). While fighting with the pandemic and spreading spiritual messages to Indonesian people, NU leaders try to optimize the use of information media such as NU Online, as well as social media such as Instagram, Facebook, and all channels in the regions for communication, information, and education. K.H. Said Aqil Siradj, who effectively used these communication tools, asked all community members, especially the *nahdliyin* (community members affiliated with or members of the NU), to maintain a healthy lifestyle (Ashar, 2020). Moreover, according to Kiai Said, the General Chairman of the NU Executive Board, Covid-19 is not a punishment or torture from God but *sunatullah* (Allah S.W.T.'s law passed on to humanity through Prophet Muhammad S.A.W) (Satria, 2020).

During the pandemic period, NU has extended a hand to Indonesian people not only through education and guidance but also through its organizations. For example, *Satuan Tugas NU Peduli Covid-19 or Satgas* (NU Task Force to Care for Covid-19) has provided various assistance related to handling the Coronavirus. The assistance included providing 5,000 personal protective equipment (PPE) for medical personnel, spraying disinfectants at 42,035 worship places, educa-

tional institutions and residents' houses, 3,823 liters of hand soap for worship places, and 25 NU Hospitals for handling Covid-19 patients until April (Mashabi, 2020). In August, NU has established 222,000 COVID-19 Task Force points throughout Indonesia, 19 containers of necessary food assistance with more than 60 million recipients and medical equipment. Regarding the other achievements of the NU task force concerned with Covid-19, he said that 91,729 posters, five guidebooks, ten videos, and various other media had been created (Novandri, 2020). Besides *Satgas, Arsinu* (*Asosiasi Rumah Sakit* NU/ NU Hospital Association) and PDNU (*Persatuan Dokter* NU/ NU Doctors Association) also have significantly provided health services to Indonesian people.

Conclusion

Throughout history, religions have had significant influences on societies and cultures. In specific, the sociology of religion has tried to make it meaningful by analyzing these effects of religion on society. These noticeable effects of religion on society give great power to religious-political institutions and religious official and unofficial institutions. The holistic viewpoint of Islam, especially towards life, has also played an essential role in the fight against the pandemic. In Turkey and Indonesia, Islam is the dominant religion and has a great place in spiritual and material sense. At this juncture, it is evident that the religious institutions in these countries have an essential effect on society and in guiding society, especially during the catastrophic disasters such as COVID-19. In particular, both religious

institutions approached this disease as a divine warning on a spiritual level and warned their followers to act as true Muslims in the religious sense. Besides, they emphasize on the importance of Islam's attachment to life, cleanliness and respect for others, as well as the importance of social distance, masks and personal hygiene. In Turkey and Indonesia, the religious institutions have shown an Islamic stance against the Coronavirus and emphasized on the importance of social solidarity networks and public interest. In Indonesia, both NU and Muhammadiyah have shared the government's burden not only in the spiritual sense but also in the materialistic means they provide. Muhammadiyah and NU, two long-established organizations which are devoted to serving Indonesian people as social organizations, are in close cooperation with the government in the COVID-19 management with their financial means. The Indonesian government has also welcomed the initiatives of NU and Muhammadiyah. Moreover, as stated by the Minister of Foreign Affairs Marsudi, there is a belief that these efforts increase the moral resistance and immunity of the people.

When we deal with the impact of these institutions in both countries in terms of social interaction and change, it is obvious that The Directorate of Religious Affairs in Turkey has a limited effect on society in the Coronavirus management compared to NU and Muhammadiyah in Indonesia. This situation's occurrence is related to the influence of the societal and public sphere of NU and Muhammadiyah as they are civil society organizations and the people of Southeast Asia position Islam highly in their cultural identities. On the other hand, the

Directorate of Religious Affairs has a structure that cannot penetrate the society, both from its bureaucratic structure as an official state-owned institution and its ontological destiny that has existed since its establishment. In this situation, it limits the clout of the Directorate of Religious Affairs compared to NU and Muhammadiyah.

References

Books and Articles

Al-Attas, S. M. N. (2018). *Islam: The concept of religion and the foundation of ethics and morality*. Kuala Lumpur, MY: Ta'dib International.

Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. London, UK: The Johns Hopkins University Press.

Attar, M. A., & Tekin-Koru, A. (2020). Latent social distancing: Identification, causes and consequences. *Covid Economics: Vetted and Real-Time Papers, 1(*26), 43-78.

Aydın, M. (2014). *Sistematik Din Sosyolojisi*. İstanbul, TR: Açılım Kitap.

Bel, A. (1938). *La religion Musulmane en Berbérie: Esquisse d'histoire et de Sociologie religieuses* (Vol. 1). Paris, FR: Librarie Orientaliste Paul Geuthner.

Berkes, N. (2019). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul, TR: Yapı Kredi Yayınları.

Chelhod, J. (1958). *Introduction à la Sociologie de l'Islam*. Paris, FR:

Librairie G.-P. Maisonneuve.

Cipriani, R. (1997). *Sociology of religion: An historical introduction*. New York, NY: Routledge.

Cündioğlu, D. (1998). *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul, TR: Kitabevi.

Durkheim, E. (2014). *The elementary forms of the religious life: A study in Religious Sociology* (J. W. Swain, Trans.). Whitefish, MT: Literary Licensing, LCC. (Original work published 1915)

Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion* (W. R. Trask, Trans.). Boston, MA: Houghton Mifflin Harcourt. (Original work published 1957)

Esposito, J. L., & Askari, H. (1980). *Islam and development: Religion and sociopolitical change*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Fogg, K. W. (2019). *Indonesia's Islamic revolution*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Gardet, L. (1954). *La Cité Musulman: Vie Sociale et Politique*. Paris, FR: Vrin.

Gardet, L. (1967). *L'Islam: Religion et Communauté*. Paris, FR: Desclée de Brouwer.

Gauchet, M. (1994). Primitive religion and the origins of the state. In M. Lilla (Ed.), *New French thought: Political philosophy* (pp. 116-122). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gibb, H. A. R. (1982). *Studies on the civilization of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Guest, M. (2009). The reproduction and transmission of religion. In P. B. Clarke (Ed.), *The Oxford handbook of the sociology of religion* (pp. 652-670). Oxford, UK: Oxford University Press.

İslâm Ansiklopedisi. (1940). Din, I-XIII. İstanbul, TR: Turkiye Diyanet Vakfi Yayinlari.

Kant, I. (2009). *Religion within the bounds of bare reason*. (W. S. Pluhar, Trans.). Indianapolis, IN: Hackett Publishing. (Original work published 1793)

Kılıç, A. F. (2014). *Toplumun Direği Din: Bütüncül Din Sosyolojisi*. İstanbul, TR: Kutup Yıldızı Yayınları.

King, R. (1999). *Orientalism and religion: Post-colonial theory, India and "The Mystic East"*. London, UK: Routledge.

Levy, R. (1933). *An introduction to the sociology of Islam*. London, UK: Williams & Norgate.

Levy, R. (1957). *The social structure of Islam*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Mardin, Ş. (1992). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*. İstanbul, TR: İletişim Yayınları.

Nasr, S. H. (1966). *Ideals and realities of Islam*. London, UK: George Allen and Unwin Ltd.

Nasr, S. H. (1987). Commemoration of Louis Massignon: Catholic Scholar, Islamicist and Mystic. In *Presence de Louis Massignon; Hommages et temoignages* (Paris: Editions Maisonneuve Et Larose), p. 55.

Okumuş, E. (2014). *Toplumsal Değişim ve Din*. M. Bayyiğit (Ed.). Din

Sosyolojisi. 2. Baskı. Konya, TR: Palet Yayınları.

Otto, R. (1958). *The idea of the Holy* (2nd ed.). (J. W. Harvey, Trans.). Oxford, UK: Oxford University Press.

Pace, E. (2009). The socio-cultural and socio-religious origins of human rights. In P. B. Clarke (Ed.), *The Oxford handbook of the sociology of religion*, (pp. 433-440). Oxford, UK: Oxford University Press.

Ritzer, G. (1992). *Sociological theory* (3rd ed.). New York, NY: McGraw-Hill.

Soguk, N. (2011). *Globalisation and Islamism beyond fundamentalism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Tümer, G. (1994). *Din: Islam Ansiklopedisi* (Vol. 9). Turki: Turkiye Diyanet Vakfi Yayinlari.

Turner, B. S. (1974). *Weber and Islam: A critical study*. London, UK: Routledge & Kegan Paul.

Turner, B. S., & Arslan, B. Z. (2013). State and Turkish secularism: The case of the Diyanet. *The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion*.

Van Nieuwenhuijze, C. A. O. (1971). *Sociology of the Middle East: A stocktaking and interpretation*. Leiden, NL: E.J. Brill.

Watt, W. M. (1961). *Islam and integration of society*. London, UK: Routledge.

Weber, M. (1958). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (T. Parsons, Trans.). New York, NY: Scribner.

Yavuz, H. (2003). *Islamic political identity in Turkey*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Online Sources

Ariesta, M. (2020, May 19). Menlu Retno: NU berperan penting bantu pemerintah hadapi Covid-19. Medcom.id. Retrieved from https://www.medcom.id/internasional/asean/0k80rn9k-menlu-retno-nu-berperan-penting-bantu-pemerintah-hadapi-covid-19

Ashar, S. (2020, March 23). Warga Nahdliyin inilah imbauan Kyai Khos Nahdatul Ulama soal virus Corona. Kontan. Retreived from https://nasional.kontan.co.id/news/warga-nahdlilyin-inilah-imbauan-kyai-khos-nahdatul-ulama-soal-virus-corona?page=all

Diyanet İşleri Başkanlığı. (n.d.). Din Hizmetleri Genel Mudurlugu, Cuma Hutbeleri. Retrieved from https://www2.diyanet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/sayfalar/hutbelerlistesi.aspx?&&p_SortBehavior=0&p_Hutbe_x0020_Okunma_x0020_Tarihi=20200326%2022%3a00%3a00&&PageFirstRow=1&&View={BAFEC8AB-AC43-4692-AD90-BBEF-00CF3E16}

Diyanet İşleri Başkanlığının Koronavirüs Önlemleri. (n.d.). Diyanet TV. Retrieved from https://www.diyanet.tv/diyanete-soralim/video/diyanet-isleri-baskanliginin-koronavirus-onlemleri

Diyanet'ten müftülüklere corona talimatı. (2020, July 9). NTV. Retrieved from https://www.ntv.com.tr/turkiye/diyanetten-muftuluklere-corona-talimati,4VJXHLB5402Jh_a5V2Ls4w

Germann, N. (2016, June 15). al-Farabi's philosophy of society and religion. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (Ed.). Retrieved from https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/al-farabi-soc-rel/

Handayani, R. (2020, August 06). Muhammadiyah luncurkan program Mentari Covid-19. Republika Online. Retreived from https://republika.co.id/berita/qemr40380/muhammadiyah-luncurkan-program-mentari-covid19

Kurnia, I. (2020, March 15). Surat *Maklumat* PP Muhammadiyah tentang wabah COVID-19. Menara62. Retrieved from https://menara62.com/surat-maklumat-pp-muhammadiyah-tentang-wabah-covid-19/

Mashabi, S. (2020, April 13). Satgas NU peduli Covid-19 berikan ribuan bantuan, targetkan beri jutaan bantuan lagi. Kompas.com Retreived from https://nasional.kompas.com/read/2020/04/13/10474791/satgas-nu-peduli-covid-19-berikan-ribuan-bantuan-targetkan-beri-jutaan

Muhammadiyah Covid-19 Command Center. (2020). Retrieved from https://covid19.muhammadiyah.id/

Novandri, R. (2020, August 21). Ketum PBNU tegaskan NU sangat peduli dan serius tangani COVID-19. Radarbangsa.com. Retrieved from https://www.radarbangsa.com/news/26606/ketum-pbnu-tegaskan-nu-sangat-peduli-dan-serius-tangani-covid-19

Novianto, R. D. (2020, May 19). Menlu sebut NU miliki peran penting dalam penanganan Corona. SINDOnews. Retreived from https://

nasional.sindonews.com/read/37621/15/menlu-sebut-nu-miliki-peran-penting-dalam-penanganan-corona-1589900735

Religion. (n.d.). Online Etymology Dictionary. Retrieved from https://www.etymonline.com/search?q=religion,

Şahin, S. (2020, March 30). Diyanet koronavirüsle mücadelede sahada çalışıyor. Anadolu Ajansı. Retrieved from https://www.aa.com.tr/tr/koronavirus/diyanet-koronavirusle-mucadelede-sahada-calisiyor/1784657#

Satria, A. (2020, August 21). Kiai Said: NU serius tangani Covid-19. Nusakini. Retrieved from https://nusakini.com/news/kiai-said-nu-serius-tangani-covid-19

Son dakika... Diyanet İşleri Başkanı Erbaş'tan koronavirüs açıklaması. (2020, March 20). CNN Türk. Retrieved from https://www.cnnturk.com/video/turkiye/son-dakika-diyanet-isleri-baskani-erbastan-koronavirus-aciklamasi

Subarkah, M. (2020, October 24), Petunjuk PP Muhammadiyah kepada warganya menghadapi Covid-19. Republika Online. Retrieved from https://republika.co.id/berita/qip2sm385/petunjuk-pp-muhammadiyah-kepada-warganya-menghadapi-covid19

Suryana, W. (2020, April 15). Sejak awal, Muhammadiyah tanggulangi Covid-19. Republika Online. Retrieved from https://republika.co.id/berita/q8tto4399/sejak-awal-muhammadiyah-tanggulangi-covid19

Syarifudin. (2018, August 20). Direktur Wahid Institut Ariffah Chafsoh Rahman Wahid, NU tidak kemana-mana tapi ada Dima-

na-mana. Laduni.id. Retrieved from https://www.laduni.id/post/read/44281/direktur-wahid-institut-ariffah-chafsoh-rahman-wa-hid-nu-tidak-kemana-mana-tapi-ada-dimana-mana

Ülgener, S. (2012, March 5). İktisadi Hayatta Zihniyetin Rolü ve Tezahürleri. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 2(0). Retrieved from https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuifm/issue/856/9507

Virgiawan, R. (2020, April 25). Muhammadiyah menagih solusi umat Islam atas pandemi Covid-19. Minenews. Retrieved from https://www.minews.id/news/muhammadiyah-menagih-solusi-umat-is-lam-atas-pandemi-covid-19

Bantuan sosial menjadi salah satu kunci mendukung ketahanan ekonomi masyarakat selama pandemi.

Pandemi CoVID-19 dan Resiliensi Masyarakat Perdesaan

Rajif Dri Angga[1]

Pengantar

Hingga artikel ini ditulis, pandemi *Coronavirus disease* (CoVID-19) masih terus berlangsung di berbagai penjuru dunia. Bagi banyak orang, wabah ini telah menyebabkan dampak kesehatan, sosial, dan ekonomi yang dapat berlangsung secara jangka panjang (Blundell et al., 2020; Olivia et al., 2020). Pandemi juga telah memaksa perubahan perilaku kesehatan masyarakat melalui penggunaan masker, penjarakan sosial (*social distancing*), dan kebiasaan hidup bersih. CoVID-19 juga memaksa penutupan aktivitas lembaga pendidikan dan keagamaan sekaligus penerapan pembelajaran jarak jauh dan ibadah di rumah. Aktivitas ekonomi menjadi yang paling terdampak. Jutaan orang kehilangan pekerjaan (Kemenaker, 2020) hingga terancam jatuh ke dalam kemiskinan. Diprediksi kemiskinan akan meningkat menjadi 9,7 persen pada akhir 2020 atau menambah sekitar 1,3 juta orang jatuh miskin (Suryahadi et al., 2020).

Dampak pandemi CoVID-19 di atas tak hanya terjadi di perkotaan yang diasumsikan dengan mobilitas sosial dan ekonomi yang tinggi. Dampak wabah juga terjadi hingga ke pelosok perdesaan. Salah

---

1 Peneliti Institute for Research and Empowerment (IRE) Yogyakarta dan Mahasiswa Magister Sosiologi, Fisipol Universitas Gadjah Mada.

satunya adalah sektor pertanian. Pemberlakukan kebijakan Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) di perkotaan mengakibatkan tidak terserapnya produk pertanian akibat kendala transportasi dan penurunan daya beli. Kondisi ini berdampak pada terbatasnya stok pangan serta terhambatnya distribusi dan pemasaran hasil produksi (Puguh et al., 2020; Sugiyono, 2020). Meski perlahan mulai pulih seiring dengan penerapan Adaptasi Kebiasaan Baru (*new normal*), namun hingga sejauh mana masyarakat desa mampu bertahan dan bahkan memulihkan diri menjadi jauh lebih adaptif terhadap situasi krisis? Dalam konteks krisis 1998, bagaimanapun, dampak krisis di perkotaan lebih parah daripada dampak krisis di pedesaan. Namun, dampak ini bercorak heterogen yang membuat satu daerah lebih rentan dan mengalami dampak parah, dibandingkan dengan daerah lain (Breman & Wiradi, 2004; Sumarto et al., n.d.).

Berdasarkan uraian di atas, kita perlu memeriksa apa dampak pandemi bagi masyarakat desa dan bagaimana strategi mereka mengatasi dan beradaptasi terhadap situasi krisis ini. Tulisan ini menekankan bahwa kita perlu menyudahi pandangan romantik tentang desa yang mampu bertahan dari situasi sulit sekaligus membangun pemahaman bahwa masyarakat desa harus direkognisi dan difasilitasi untuk pulih dari situasi krisis pandemi CoVID-19. Pertama, tulisan ini menjelaskan linimasa pandemi CoVID-19 di desa mulai dari awal kasus pertama diumumkan hingga penerapan adaptasi kebiasaan baru di desa. Kedua, dari linimasa pandemi tersebut penting untuk dianalisis sejauh mana resiliensi masyarakat desa menghadapi guncangan (*shock*) yang diakibatkan oleh pandemi CoVID-19. Terakhir,

tulisan ini menawarkan gagasan transformasi sosial ekonomi desa pasca pandemi yang berorientasi pada pengembangan penghidupan masyarakat desa yang adaptif, berkelanjutan, dan resilien.

Linimasa Pandemi CoVID-19 di Pedesaan

Inisiatif dan Reaksi Lokal Menghadapi Pandemi

Pemberitaan media massa dan media sosial pada awal diumumkannya kasus pertama CoVID-19 di Indonesia menimbulkan gejolak kepanikan dan reaksi spontan di masyarakat pedesaan. Di berbagai daerah muncul inisiatif lokal dalam mencegah penularan wabah melalui pemasangan portal di desa-desa, pendataan warga, dan penyemprotan desinfektan. Institusi lokal memproteksi komunitas dan lingkungannya melalui 'lockdown lokal' dan pendataan pendatang. Pandemi juga mengharuskan masyarakat desa untuk melakukan pembatasan kegiatan sosial yang selama ini menjadi identitas kolektif mereka.

Di masa awal pandemi, organisasi pemerintahan lokal dan organisasi kemasyarakatan, seperti pemerintah desa dan organisasi pemuda Karang Taruna memiliki peran penting dalam melakukan respon cepat penanganan wabah, seperti pendataan warga, penyemprotan desinfektan, dan penyiapan ruang isolasi komunal. Di samping itu, institusi di tingkat desa ini juga berperan penting dalam menyalurkan bantuan sosial, khususnya Bantuan Langsung Tunai-Dana Desa (BLT-DD) (Asmanto et al., 2020; Pradana et al., 2020).

Respon lain terhadap pandemi muncul dalam rangka 'menyelamatkan' ekonomi rumah tangga masyarakat yang terdampak pandemi.

Negara menyalurkan bantuan sosial ke berbagai segmen masyarakat yang rentan, terutama kelompok miskin. Sejak awal penyalurannya, pemerintah desa disibukkan dengan pendataan yang terus-menerus menimbulkan permasalahan. Di tingkat komunitas warga, muncul berbagai inisiatif, seperti gerakan canthelan dengan meletakkan berbagai bahan pangan di beberapa sudut kampung yang dapat diambil oleh siapapun yang membutuhkan. Di kawasan penghasil sayur di lereng Merbabu, Magelang, petani Desa Kenalan menyumbangkan sayurannya untuk dikirimkan ke berbagai daerah (Joko Santoso, 2020, wawancara personal).

Seiring berjalannya waktu, kelambanan pemerintah dalam mengantisipasi masuknya wabah di Indonesia dituding sebagai salah satu faktor yang memperparah pandemi menjadi tidak terkendali sejak awal. Kelambatan dan birokratisasi penanganan wabah di berbagai daerah semakin memperburuk kondisi pandemi (Mas'udi & Winanti, 2020; Olivia et al., 2020). Hal ini tak saja berpengaruh pada memburuknya aspek kesehatan, namun juga memukul perekonomian nasional.

Pemberlakuan Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) di perkotaan mengakibatkan lesunya kegiatan perekonomian, menurunnya daya beli, dan terhambatnya distribusi bahan pangan (Puguh et al., 2020; Sugiyono, 2020). Kondisi ini tak hanya dirasakan masyarakat perkotaan, namun juga para pekerja yang berasal dari perdesaan. Hilangnya pekerjaan di kota memaksa para pekerja ini kembali ke desa. Namun di sisi lain, desa juga terdampak karena akses pasar di perkotaan yang terhambat oleh situasi pandemi. Permintaan pasar

Kotak 1:

Di antara yang terdampak oleh pandemi COVID-19 adalah desa-desa wisata. Pariwisata merupakan salah satu sektor yang paling terpukul oleh efek pandemi. Di Desa wisata Bleberan di Kabupaten Gunungkidul (DIY), penutupan lokasi wisata berdampak pada dirumahkannya para pelaku wisata (Harjono, 2020). Namun demikian, meski wisata ditutup, mayoritas warga memiliki penghidupan alternatif di sektor pertanian. Hal ini menjadikan mereka masih mampu bertahan dalam situasi yang sulit. Keragaman alternatif penghidupan memungkinkan mereka memiliki beragam sumber pendapatan sehingga lebih resilien terhadap situasi krisis. Kondisi ini berbeda dengan masyarakat Desa Karangrejo di Kabupaten Magelang yang menjadikan wisata sebagai penghidupan utama. Ditutupnya kawasan wisata Borobudur berdampak pada warga Karangrejo yang banyak bekerja sebagai pedagang, karyawan toko, pemandu wisata, perajin souvenir, dan pelaku UMKM lainnya. Selama pandemi, banyak dari mereka kehilangan pekerjaan, alih penghidupan, atau mengalami penurunan pendapatan.

terhadap sejumlah komoditas pertanian, khususnya di Pulau Jawa mengalami penurunan di awal pandemi (Hidayat, 2020). Petani di Kabupaten Magelang, salah satu daerah penghasil sayuran di Jawa Tengah mengalami kesulitan memasarkan hasil pertaniannya karena harga komoditas sayuran yang dipatok tengkulak tak mampu menu-

tupi biaya produksi (IRE, 2020).

Prakarsa lokal dalam penanganan wabah sayangnya tak dibarengi dengan arahan kebijakan yang jelas dari institusi di atasnya. Akibatnya, inisiatif-inisiatif yang ada tidak memiliki dampak keberlanjutan pada waktu-waktu berikutnya dan justeru menimbulkan permasalahan lebih lanjut. Namun demikian, langkah-langkah tersebut juga dapat dibaca sebagai bentuk strategi coping masyarakat dalam menghadapi pandemi meski sifatnya yang jangka pendek dan berupaya mengatasi ancaman langsung dengan sumber daya yang tersedia (Keck & Sakdapolrak, 2013).

Adaptasi Kebiasaan Baru di Desa

Wacana 'adaptasi kebiasaan baru' atau *New Normal* dimunculkan meski angka kasus positif tetap tinggi di tengah kapasitas tes yang rendah. Hal ini berkembang seiring dengan fokus pemerintah yang tetap ingin memulihkan ekonomi bersamaan dengan penanganan pandemi. Di sisi lain, pelaku-pelaku ekonomi juga menginginkan pemulihan aktivitas ekonomi mereka di tengah pandemi. Bagi masyarakat desa, pandemi ini berbeda dengan bencana alam pada umumnya yang dapat diprediksi kapan berakhirnya serta bagaimana tahap pemulihannya. Ada dan dirasakan dampaknya, namun tidak ada bentuknya secara fisik (Krisdyatmiko & Arsyad, 2020).

Perlahan-lahan desa-desa wisata dibuka dengan mantra baru: mematuhi protokol kesehatan. Di beberapa obyek wisata berbasis desa/ komunitas, pengunjung tetap dibatasi, protokol kesehatan diperketat, dan ruang-ruang terbuka diperbanyak. Meski dengan kunjun-

gan yang jauh lebih sedikit daripada sebelum pandemi, namun warga desa mulai memperoleh pendapatan dari kegiatan wisata tersebut. Di desa-desa yang berbasis pertanian, permintaan akan produk pertanian mereka mulai kembali normal meski mereka tetap mengalami tantangan-tantangan seperti sebelum pandemi.

Adaptasi kebiasaan baru di desa pada akhirnya menjadi upaya membangun kapasitas coping dan adaptasi yang bisa jadi lebih bersifat jangka pendek dan tidak berkelanjutan. Perubahan yang ada bisa jadi hanya sebatas adaptasi terhadap situasi pandemi, semisal aktivitas yang dilengkapi dengan atribut protokol kesehatan (penggunaan masker, cuci tangan, dan penjarakan sosial). Namun demikian, tetap saja desa masih diliputi oleh problem-problem struktural, seperti akses terhadap aset, kemiskinan, ketimpangan gender, kerusakan lingkungan, dan ketahanan pangan.

Dalam cara pandang yang optimis, pandemi dianggap menjadi momentum untuk memperkuat ketahanan pangan nasional (Puguh et al., 2020). Selama pandemi, sejumlah negara membatasi impor pangannya untuk memenuhi kebutuhan dalam negerinya. Di saat yang sama Indonesia mengalami ketergantungan pada pasokan impor sejumlah komoditas pangan, seperti beras, gula, garam, dan kedelai. Kondisi pandemi sebenarnya menjadi momentum untuk memperkuat produksi pertanian yang bertumpu di kawasan perdesaan. Sayangnya, tidak nampak upaya serius negara untuk mendorong ketahanan pangan di tengah ancaman krisis pangan yang diakibatkan oleh pandemi CoVID-19 (FAO, 2020).

Shadow Pandemic: CoVID-19, Kemiskinan Baru dan Ketimpangan di Pedesaan

Pandemi CoVID-19 telah melemahkan dan melumpuhkan aspek kesehatan masyarakat seiring dengan tingkat kematian yang tinggi. Situasi ini merambah ke berbagai ranah kehidupan. Isu ekonomi paling mendapat curahan perhatian pengambil kebijakan melalui penerapan 'Normal Baru' yang seringkali dianggap terlalu terburu-buru. Di balik itu semua, pandemi sebenarnya menyimpan banyak cerita yang menunjukkan bagaimana dampak dan kerentanan berlipat yang dihadapi banyak kelompok masyarakat, namun seringkali tersembunyikan oleh wacana dominan. UN Women menggunakan istilah *shadow pandemic* (pandemi bayangan) untuk menjelaskan fenomena meningkatnya kekerasan terhadap perempuan selama pandemi (UN Women, 2020). Meminjam istilah tersebut, dalam tulisan ini pandemi bayangan juga dapat diilustrasikan dengan meningkatnya kemiskinan baru dan ketimpangan dalam berbagai ranah kehidupan masyarakat pedesaan, termasuk di dalamnya dimensi gender.

Sebagai gambaran, sebelum pandemi, tingkat kemiskinan di Indonesia pada umumnya didominasi oleh penduduk yang tinggal di wilayah pedesaan. Dari sekira 25,1 juta penduduk miskin pada 2019, 85,4 persen di antaranya tinggal di desa. Persentase kemiskinan di desa pun tercatat mencapai 11,7 persen, jauh lebih besar dibandingkan persentase nasional sebesar 9,41 persen (Asmanto et al., 2020). Dalam situasi krisis ini, masyarakat miskin adalah kelompok masyarakat yang paling mengalami kerentanan dalam berbagai aspek baik kesehatan maupun ekonomi (Ahmed et al., 2020). Persentase

kemiskinan di perdesaan pun meningkat dari 12,60 persen pada September 2019 menjadi 12,82 persen pada Maret 2020 (Badan Pusat Statistik, 2020b).

Tak dapat dihindari bahwa krisis yang disebabkan oleh pandemi menyebabkan dampak yang beragam pada berbagai kelompok masyarakat. Bagi rumah tangga miskin, strategi mereka bertahan hidup dilakukan dengan berbagai cara, mulai dari menguras simpanan yang dengan cepat dihabiskan hingga mengurangi kualitas konsumsi rumah tangga (Breman & Wiradi, 2004; Krisdyatmiko & Arsyad, 2020). Namun demikian, kelompok ini relatif tertolong oleh bantuan sosial yang disalurkan, terutama untuk kebutuhan konsumsi sehari-hari.

Ketimpangan juga menjadi tantangan tersendiri. Meski lebih rendah dibandingkan ketimpangan perkotaan, rasio gini pedesaan berada di angka 0,317 pada Maret 2020 atau turun dibandingkan pada September 2019 (0,320) (Badan Pusat Statistik, 2020a). Melihat dinamika krisis yang disebabkan oleh pandemi CoVID-19, ketimpangan yang dialami kelompok-kelompok rentan di pedesaan sangat mungkin semakin meningkat. Studi tentang stratifikasi dan diferensiasi sosial dalam masyarakat pedesaan menunjukkan bahwa masyarakat pedesaan dibagi ke dalam berbagai golongan sosial ekonomi yang ditandai dengan ketimpangan penguasaan sumber daya, terutama tanah (Husken, 1998).

Jika dilihat secara lebih luas, problem ketimpangan perdesaan dapat ditelusuri dalam berbagai dimensi, seperti penguasaan dan kepemilikan aset, akses pekerjaan, gender, dan layanan dasar (Angga et al.,

2017). Situasi krisis seperti pandemi CoVID-19 ini membuka kemungkinan meningkatnya ketimpangan dalam aspek-aspek tersebut. Krisis kesehatan yang diikuti dengan lesunya perekonomian, memperburuk berbagai ketidaksetaraan dan membuka celah baru kerentanan. Pekerja kontrak dan tidak terampil (*unskilled labor*) yang sebagian besar berasal dari perdesaan berpotensi lebih besar untuk kehilangan pekerjaan. Pekerja ini seringkali menghadapi risiko kesehatan yang lebih besar, diupah lebih rendah, dan terdiskriminasi, khususnya pada lapisan kelompok perempuan dan identitas etnis tertentu (Blundell et al., 2020).

Ketimpangan gender selama pandemi menjadi salah satu fenomena yang menggejala di masyarakat pedesaan. Dalam konstruksi budaya patriarki yang kuat, perempuan rentan mengalami kekerasan domestik. Tingkat penerimaan kekerasan domestik juga cenderung lebih tinggi di wilayah pedesaan dibandingkan perkotaan. Hal ini diperkuat dengan kondisi sosial ekonomi yang umumnya lebih rendah di pedesaan serta norma tradisional yang melanggengkan kultur patriarki. Ketika kultur semacam ini dipertahankan dalam suatu masyarakat, maka perilaku otoriter dan bahkan kekerasan suami semakin diterima (Putra et al., 2019). Situasi pandemi mengharuskan orang-orang lebih banyak tinggal di rumah, tekanan ekonomi akibat kehilangan pekerjaan atau penurunan pendapatan, serta beban pengasuhan. Kondisi ini menciptakan potensi-potensi kekerasan domestik yang dialami perempuan di samping beban ganda yang dihadapinya. Beban ganda ini biasanya dialami perempuan yang masih bekerja, namun sekaligus bertanggung jawab dalam pengasuhan

anak dan pendampingan pembelajaran jarak jauh (PJJ) (Chairani, 2020; Malik & Naeem, 2020; Power, 2020; UN, 2020; Wahyono & Shabia, 2020).

Transformasi Desa Pasca Pandemi

Uraian di atas menggarisbawahi bahwa institusi desa mengalami berbagai persoalan baik yang telah ada sebelumnya maupun yang kemudian diperparah oleh pandemi CoVID-19. Kemiskinan baru, kerentanan, dan ketimpangan menjadi ancaman nyata yang perlu dikelola dan diatasi. Pilihan-pilihan kebijakan dan langkah pemulihan nampaknya belum mampu mendorong perubahan transformatif yang mampu meningkatkan resiliensi masyarakat di masa-masa mendatang.

Pandemi seperti halnya bencana lainnya menyebabkan guncangan yang dapat berdampak pada penghidupan masyarakat (Chambers & Conway, 1992). Namun demikian, meski menghadapi *shock* pandemi, masyarakat seringkali mampu membangun daya lenting atau resiliensi yang berisikan kemampuan untuk mengantisipasi, menyerap, memulihkan, dan beradaptasi dari ancaman sistemik secara meluas (Hynes et al., 2020, pp. 11–12). Lebih lanjut, Tanner et.al (2005) menggarisbawahi pentingnya strategi penghidupan (livelihood) untuk memperkuat perspektif resiliensi yang lebih menekankan pada kebutuhan manusia dan tata kelembagaannya, pemberdayaan, dan mempertimbangkan sistem penghidupan yang adaptif dalam kerangka transformasi yang lebih luas (Tanner et al., 2015).

Arah transformasi sosial masyarakat desa pasca pandemi perlu mempertimbangkan aspek-aspek berikut. ***Pertama***, masyarakat desa

perlu mengembangkan keragaman platform penghidupan (*liveli-hood system*) yang mampu meningkatkan resiliensi mereka. Pandemi membuktikan bahwa kerentanan-kerentanan sosial ekonomi mun-cul pada masyarakat yang hanya bergantung pada satu jenis peng-hidupan, misalnya sektor pariwisata. Oleh karena itu, institusi desa perlu memastikan ketersediaan dan akses masyarakat desa terhadap aset penghidupan untuk menopang penghidupan yang berkelanju-tan.

Kedua, mendorong desa mengembangkan aktivitas-aktivitas ekonomi produktif (terutama di sektor pertanian) sesuai aset dan potensi yang dimilikinya. Hal ini terbukti bahwa di masa pandemi sektor pertanian lah yang justru memberikan kontribusi signifikan bagi perekonomian nasional. Namun demikian, problem-problem struktural masih tetap menjadi masalah utama, seperti ketimpangan penguasaan lahan, rantai nilai yang tidak berpihak pada petani, dan problem regenerasi petani. Oleh karena itu, diperlukan upaya mem-benahi basis produksi di desa agar mampu meningkatkan kesejahter-aan masyarakat desa dan memperkuat ketahanan pangan.

Ketiga, memperkuat dimensi ekologi dalam pembangunan desa. Pandemi CoVID-19 membuktikan bahwa bencana non-alam dapat menjadi ancaman bagi masyarakat pedesaan. Namun demikian, dalam jangka panjang desa-desa di Indonesia juga menghadapi an-caman bencana yang disebabkan oleh degradasi lingkungan, eksploi-tasi alam, dan orientasi pembangunan yang tidak berdimensi ke-berlanjutan. Oleh karena itu, pandemi CoVID-19 mestinya menjadi momentum untuk meninjau ulang pembangunan desa yang berori-

entasi pada keberlanjutan lingkungan.

Penutup

Pandemi CoVID-19 telah berdampak nyata bagi masyarakat pedesaan. Komunitas ini telah melewati masa-masa awal pandemi yang menyebabkan berbagai hambatan pada mobilitas sosial mereka hingga menurunnya tingkat pendapatan. Meski data kemiskinan terbaru belum dirilis namun kondisi empiris di lapangan serta prediksi yang ada meningkatkan dugaan bahwa pandemi akan menyebabkan peningkatan kemiskinan. Di satu sisi, institusi desa menjadi andalan bagi para pekerja urban untuk kembali ke desa setelah mereka kehilangan pekerjaan. Namun di sisi lain, masyarakat pedesaan juga menghadapi tantangannya sendiri. Seiring dengan pemberlakuan adaptasi kebiasaan baru di desa, perlahan kegiatan ekonomi mulai kembali bergerak meskipun kondisi yang ada tetap belum dapat dikatakan sama seperti sebelum pandemi.

Pandemi dan berbagai krisis lainnya telah menyebabkan dampak kerentanan yang jauh lebih besar terhadap kelompok lapisan bawah dibandingkan kelompok lainnya di pedesaan. Pandemi CoVID-19 juga menyingkap persoalan ketimpangan pada berbagai lapisan kelompok masyarakat di berbagai aspek sosial, ekonomi, dan gender. Oleh karenanya, pilihan-pilihan kebijakan dan inisiatif lokal perlu diarahkan untuk memulihkan dampak pandemi CoVID-19 bagi masyarakat pedesaan. Diperlukan strategi transformasi sosial ekonomi yang mampu memperkuat resiliensi masyarakat desa, diantaranya melalui upaya mendorong keragaman penghidupan (*live-*

lihood) masyarakat pedesaan, memperkuat aktivitas ekonomi yang berorientasi produksi, dan mendorong pembangunan desa yang berdimensi ekologis.

Referensi

Ahmed, F., Ahmed, N., Pissarides, C., & Stiglitz, J. (2020). Why inequality could spread CoVID-19. In *The Lancet Public* Health. The Author(s). Published by Elsevier Ltd. This is an Open Access article under the CC BY 4.0 license. https://doi.org/10.1016/S2468-2667(20)30085-2

Angga, R. D., Mariana, D., Harjono, Rinandari, H., Lestari, K. D., Jayanti, M., Ahmad, M., Fitrianingrum, N., Suyanto, & Hapsari, Z. D. (2017). *Ketimpangan Perdesaan dan Perkotaan di Daerah Istimewa Yogyakarta* (No. 1).

Asmanto, P., Hidayat, T., Maulana, M., Suryanto, G. I., & Adji, A. (2020). Pengutamaan Penggunaan Dana Desa. In *Ringkasan Kebijakan*.

Badan Pusat Statistik. (2020a). Badan Pusat Statistik. Gini Rasio 2019-2020. https://www.bps.go.id/linkTableDinamis/view/id/960.

Badan Pusat Statistik. (2020b). *Persentase Penduduk Miskin Menurut Provinsi 2019-2020*. https://www.bps.go.id/indicator/23/192/1/persentase-penduduk-miskin-menurut-provinsi.html

Blundell, R., Costa Dias, M., Joyce, R., & Xu, X. (2020). CoVID-19 and Inequalities. *Fiscal Studies*, 41(2), 291–319. https://doi.org/10.1111/1475-5890.12232

Breman, J., & Wiradi, G. (2004). *Masa Cerah dan Masa Suram di*

Pedesaan Jawa. LP3ES dan KITLV.

Chairani, I. (2020). Dampak Pandemi CoVID-19 Dalam Perspektif Gender Di Indonesia. *Jurnal Kependudukan Indonesia, Edisi Khusus Demografi dan CoVID-19*, 39–42.

Chambers, R., & Conway, G. R. (1992). Sustainable rural livelihoods: practical concepts for the 21st century. *IDS Discussion Paper, 296.*

FAO. (2020). *2020 Global Report on Food Crises*. https://www.wfp.org/publications/2020-global-report-food-crises

Hidayat, R. (2020). *Nasib Buram Petani dan Peternak di Tengah Pandemi CoVID-19.* Tirto.Id. https://tirto.id/nasib-buram-petani-dan-peternak-di-tengah-pandemi-CoVID-19-eNpo

Husken, F. (1998). *Masyarakat Desa dalam Perubahan Zaman: Sejarah Difrensiasi Sosial di Jawa*. Penerbit Grasindo.

Hynes, W., Trump, B., Love, P., & Linkov, I. (2020). A systemic resilience approach to dealing with CoVID-19 and future shocks. In *Environment Systems and Decisions* (Issue 2). https://doi.org/10.1007/s10669-020-09776-x

IRE. (2020). *Catatan Pendampingan Kabupaten Magelang.*

Keck, M., & Sakdapolrak, P. (2013). What is social resilience? lessons learned and ways forward. *Erdkunde*, 67(1), 5–19. https://doi.org/10.3112/erdkunde.2013.01.02

Krisdyatmiko, & Arsyad, M. N. (2020). *Konstruksi Pemerintahan Desa dan Masyarakat Desa terhadap Dampak CoVID-19 di Desa Karangrejo, Kabupaten Magelang.*

Malik, S., & Naeem, K. (2020). *Impact of CoVID-19 Pandemic on Women Health , livelihoods & domestic violence.*

Mas'udi, W., & Winanti, P. S. (Eds.). (2020). *Tata Kelola Penanganan CoVID-19 di Indonesia: Kajian Awal.* Gadjah Mada University Press.

Olivia, S., Gibson, J., & Nasrudin, R. (2020). Indonesia in the Time of CoVID-19. *Bulletin of Indonesian Economic Studies, 56*(2), 143–174. https://doi.org/10.1080/00074918.2020.1798581

Power, K. (2020). The CoVID-19 pandemic has increased the care burden of women and families and families. *Sustainability: Science, Practice and Policy, 16*(1), 67–73. https://doi.org/10.1080/15487733.2020.1776561

Pradana, M., Rubiyanti, N., S, W., Hasbi, I., & Utami, D. G. (2020). Indonesia's fight against CoVID-19: the roles of local government units and community organisations. *Local Environment, 25*(9), 741–743. https://doi.org/10.1080/13549839.2020.1811960

Puguh, D., Mujianto, Rivera, M., & Fazri, M. (2020). *CoVID-19 : Strategi Ketahanan Pangan di Desa.*

Putra, I. G. N. E., Pradnyani, P. E., & Parwangsa, N. W. P. L. (2019). Vulnerability to domestic physical violence among married women in Indonesia. *Journal of Health Research, 33*(2), 90–105. https://doi.org/10.1108/JHR-06-2018-0018

Sugiyono. (2020). *Disrupsi Rantai Pasok Pangan di Masa Pandemi CoVID-19.*

Sumarto, S., Wetterberg, A., & Pritchett, L. (n.d.). *Dampak Sosial dari*

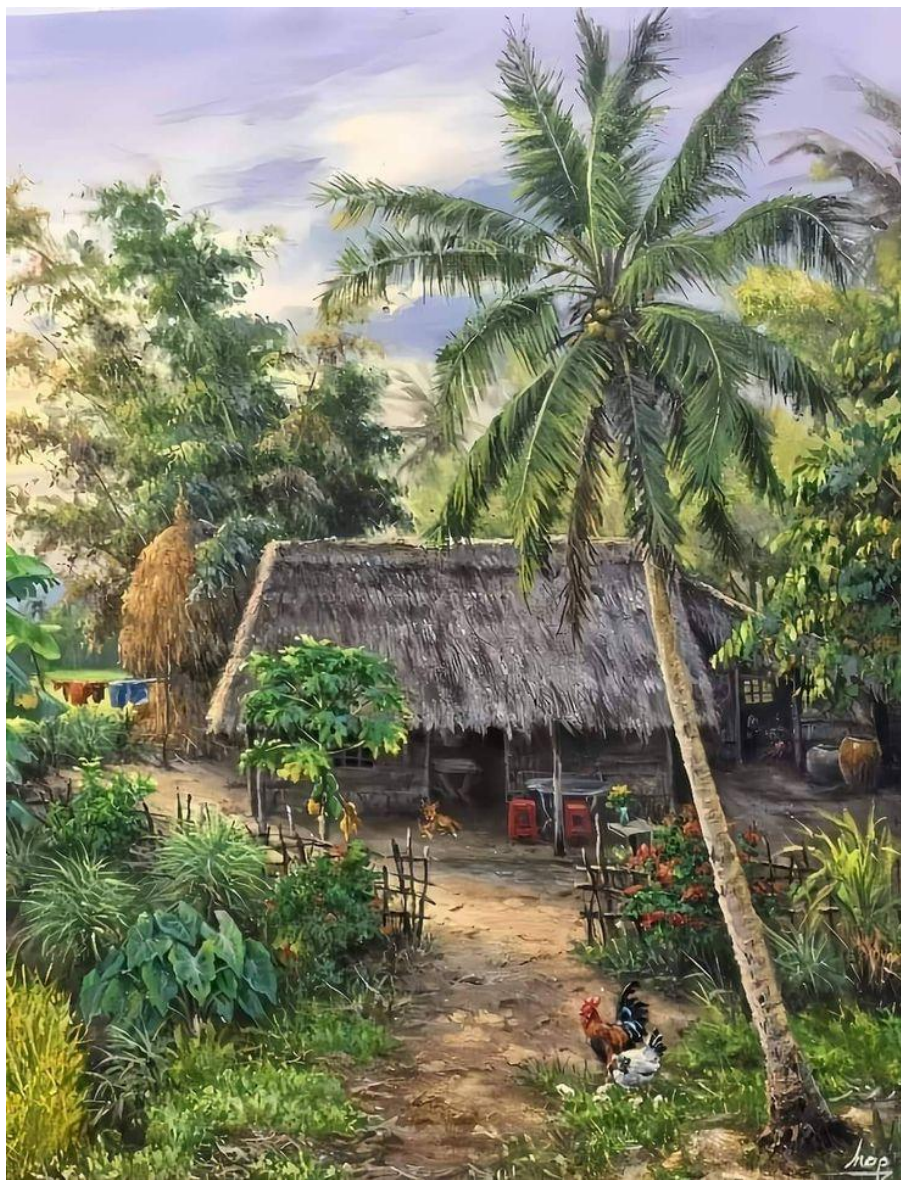
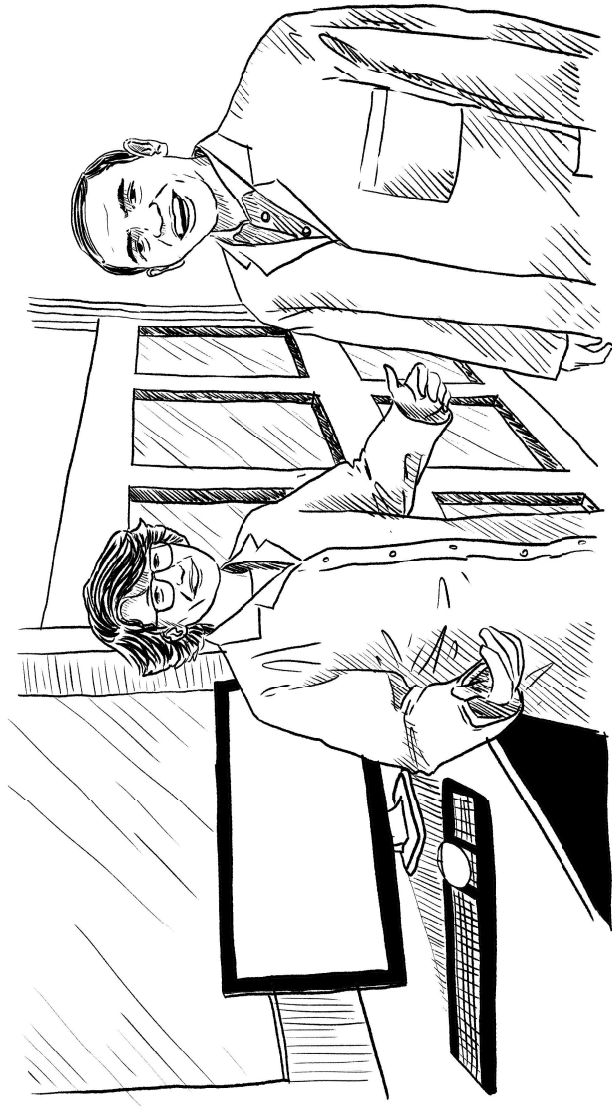
Krisis di Indonesia : Hasil dari Survey Nasional Kecamatan. http://www.smeru.or.id/id/content/dampak-sosial-dari-krisis-di-indonesia-hasil-dari-survey-nasional-kecamatan-1998

Suryahadi, A., Izzati, R. Al, & Suryadarma, D. (2020). Estimating the Impact of CoVID-19 on Poverty in Indonesia. *Bulletin of Indonesian Economic Studies, 56*(2), 175–192. https://doi.org/10.1080/00074918.2020.1779390

Tanner, T., Lewis, D., Wrathall, D., Bronen, R., Cradock-Henry, N., Huq, S., Lawless, C., Nawrotzki, R., Prasad, V., Rahman, M. A., Alaniz, R., King, K., McNamara, K., Nadiruzzaman, M., Henly-Shepard, S., & Thomalla, F. (2015). Livelihood resilience in the face of climate change. *Nature Climate Change, 5*(1), 23–26. https://doi.org/10.1038/nclimate2431

UN. (2020). *The Impact of CoVID-19 on Women* (Issue April).

UN Women. (2020). *The Shadow Pandemic: Violence against women during CoVID-19*. United Nations Women. https://www.unwomen.org/en/news/in-focus/in-focus-gender-equality-in-CoVID-19-response/violence-against-women-during-CoVID-19

Wahyono, S. B., & Shabia, G. N. A. (2020). *Konstruksi Pemerintahan Desa dan Warga Desa terhadap Dampak Pandemi CoVID-19 di Kalurahan Sendangagung, Kabupaten Sleman.*

Özlem Türeci (kiri) dan Uğur Şahin (kanan), pasangan suami-istri dan ilmuwan Muslim yang menemukan salah satu jenis vaksin CoVID-19.

Vaksin CoVID-19 di Tahun 2021: Antara Harapan dan Fakta?

dr. Linda Rosita, M.Kes., Sp.PK (K)

Pandemi CoVID-19 melanda hampir seluruh penduduk bumi. Tercatat total penderita 48.534.508 orang dari 219 negara (data per 6 November 2020). Pandemi juga melanda negeri tercinta Indonesia dan telah berlangsung hampir 10 bulan. Peristiwa pandemi CoVID-19 ini menyebabkan perubahan diberbagai aspek kehidupan masyarakat, yaitu kesehatan, kegiatan ekonomi, mobilitas sosial, pola pendidikan, dan lain-lain. Pandemi CoVID-19 menjadikan kesehatan sebagai masalah prioritas utama yang perlu ditangani dengan serius, komprehensif dan segera.

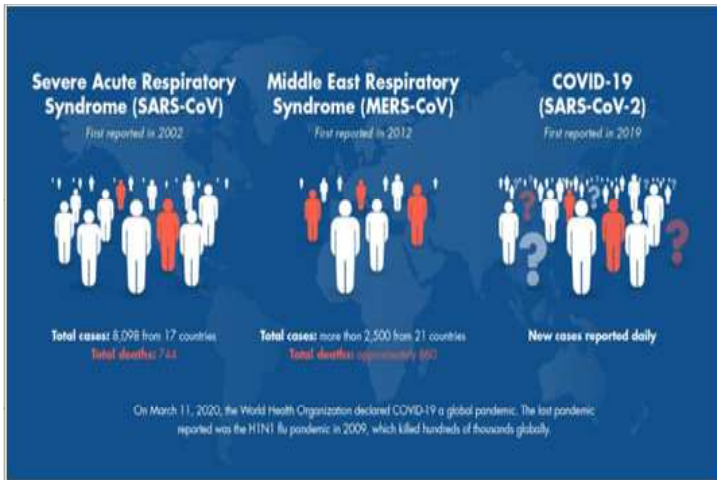
Dampak yang berpengaruh signifikan dari CoVID-19 ini adalah aspek kesehatan masyarakat dengan segala akibatnya, yaitu angka kematian yang terus meningkat dan mencapai jutaan jiwa dalam waktu hampir 8 bulan (kematian mencapai 1.231.017 orang akibat CoVID-19 – data per 6 November 2020). (WHO, 2020a)

Sementara tanda-tanda mulai menurun angka kesakitan akibat CoVID-19 ini, belum begitu menggembirakan. Oleh karena itu berbagai usaha dilakukan untuk melawan pandemi CoVID-19. Perlunya kebijakan dalam pelayanan kesehatan dan penerapan protokol

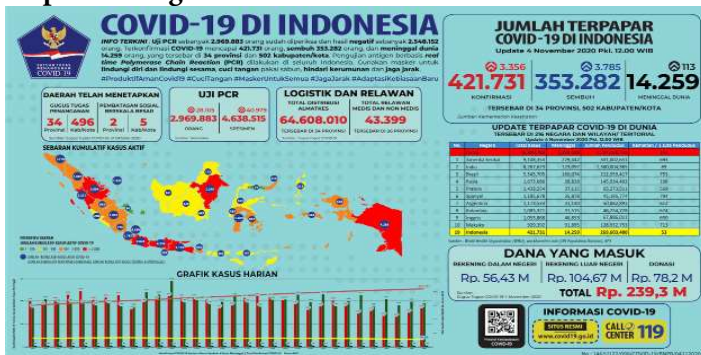
kesehatan yang ketat di masyarakat untuk menghentikan transmisi CoVID-19. Usaha lain yang terus dikembangkan adalah ”senjata” untuk menurunkan angka kesakitan dan angka kematian yaitu adanya ketersediaan Vaksin CoVID-19 yang siap disuntikan dan memiliki sifat aman (*safety*) dan berguna (efikasi).

Sejarah CoVID-19

Coronavirus Disease 2019 (CoVID-19) termasuk penyakit yang sangat menular yang disebabkan oleh Coronavirus jenis baru dan pertama kali muncul pada akhir Desember 2019 di Wuhan, China. Pemerintah China mengumumkan tanggal 7 Januari 2020, bahwa Coronavirus jenis baru yang diberi nama SARS-CoV-2 (*Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus* 2). Berdasarkan hasil penyelidikan epidemiologi pada saat itu, kasus tersebut diduga berhubungan dengan Pasar yang banyak menjual berbagai jenis hewan sebagai konsumsi di Wuhan (Kemenkes, 2020).

Virus ini berasal dari famili yang sama dengan virus penyebab SARS (SARS CoV-1) pada tahun 2002 dengan total kasus 8098, terjadi di 17 negara dan jumlah kematian 744 jiwa. Kemudian jenis virus yang hampir sama juga terjadi pada tahun 2012, yang disebut MERS CoV dengan total kasus 2500, terjadi di 21 negara dan jumlah kematian 860 jiwa. Meskipun berasal dari famili yang sama, namun SARS-CoV-2 lebih menular dibandingkan dengan SARS-CoV dan MERS-CoV dan sampai tanggal 4 November 2020 jumlah kematian yang sangat besar yaitu sebesar 1.211.986 orang (dalam 8 bulan berkembangnya CoVID-19) (WHO, 2020b).

Gambar 1. Perkembangan CoVID-19 dari Jenis Virus yang Sama (WHO, 2020b)

Pada tanggal 30 Januari 2020 WHO menetapkan kejadian tersebut sebagai Kedaruratan Kesehatan Masyarakat yang Meresahkan Dunia (KKMMD) dan WHO menyebut *Public Health Emergency of International Concern* (PHEIC) dan pada tanggal 11 Maret 2020, WHO menetapkan CoVID-19 sebagai pandemi (WHO, 2020b).

Data Epidemiologi CoVID-19

Gambar 2. Infografis CoVID-19 per 4 November 2020 (Satuan Tugas Penanganan CoVID-19, 2020)

Data epidemiologi CoVID-19 per 4 November di Indonesia dapat dilihat dari gambar di atas, menunjukkan banyaknya pasien yang positif sejumlah 421.731 orang (bandingkan dari tanggal 4 September positif sejumlah 187.537 orang), sehingga kenaikan dalam 3 bulan ini sejumlah 34.194 pasien.

Jumlah Kematian Covid-19
s/d 4 November 2020

4 November	113
3 November	102
2 November	101
1 November	74
31 Oktober	87
30 Oktober	81
29 Oktober	89
28 Oktober	100

TOTAL KEMATIAN
14.259

TOTAL SEMBUH
353.282

BERITA SATU

Gambar 3. Jumlah Kematian Selama Pandemi Sampai 4 November 2020 (Satuan Tugas Penanganan CoVID-19, 2020b)

Data per 4 November menunjukkan jumlah pasien yang sembuh 353.282 orang, meninggal 14.259 orang (bandingkan dengan data tanggal 4 September 2020, yang meninggal 7832 orang). Data global dari WHO sampai 4 November 2020 , terdapat 219 negara dilanda pandemi CoVID-19, pasien terkonfirmasi CoVID-19 di seluruh dunia sudah mencapai 47.362.304, angka ini sangat fantastik. Nyawa yang melayang akibat CoVID-19 di seluruh dunia tercatat sudah mencapai 1.211.986 orang. Sungguh jumlah yang melebihi 1 juta orang meninggal dalam waktu kurang dari 1 tahun (WHO, 2020a).

Keberhasilan pengendalian pandemi dinilai dari tiga kriteria, yaitu kriteria epidemiologi, kualitas sistem kesehatan, dan surveilans kesehatan masyarakat. Berdasarkan kriteria epidemiologi dapat terjadi

penurunan minimal 50% kasus dari puncak tertinggi selama tiga minggu berturut turut, jumlah spesimen positif (pasien terkonfirmasi dalam dua minggu terakhir <5%, dan kasus konfirmasi >80% berasal dari daftar kontak dan dapat diidentifikasi kelompok klasternya dalam dua minggu terakhir. Kemudian terjadi penurunan jumlah kasus kematian, penurunan jumlah pasien di rawat dan kasus kritis yang butuh ICU. Sementara dari analisis data CoVID-19 yang diterbitkan oleh Satuan Tugas Penanganan CoVID-19 per 1 November 2020, angka *positif rate* CoVID-19 dalam 3 bulan berturut-turut sebesar 14,29 (Juli 2020), 15,43 (Agustus 2020), dan 16,11 (September 2020), dan 13,86 (Oktober 2020) (Satuan Tugas Penanganan CoVID-19, 2020). Artinya angka *positive rate* masih di atas 5%, artinya pandemi CoVID-19 belum dapat dikendalikan di Indonesia.

Gambar 4. Pandemi CoVID-19 Melanda Seluruh Penduduk Dunia (WHO, 2020b)

Data CoVID-19 dari Amerika Serikat per September tahun 2020 masih menjadi negara di dunia yang paling parah dilanda virus co-

rona, dengan jumlah kematian melebihi 190.000 dan jumlah kasus melampaui 6,3 juta. Brazil berada di posisi kedua, setelah mencatat lebih dari 127.000 kematian, dan diikuti oleh India yang melaporkan 74.000 kematian terjadi dan menjadikan total kasus CoVID-19 di negara itu menjadi lebih dari 4,3 juta.(WHO, 2020c)

Adanya kenaikan pasien yang terkonfirmasi CoVID-19 dan angka kematian akibat CoVID-19 terus meningkat , menuntut kita semua untuk melakukan perubahan dalam menjalani kehidupan sehari-hari. Perubahan tersebut baik dalam hal cara berpikir, cara berperilaku, dan cara bekerja. Tantangan selanjutnya pada tahun 2021 adalah bagaimana agar transmisi penyakit ini dapat dihentikan dan terbentuknya imunitas (kekebalan) masyarakat.

Vaksin CoVID-19: "Senjata" berdamai dengan Corona

Usaha-usaha yang dilakukan agar terbentuknya imunitas melalui adanya ketersedian vaksin siap dipakai yang aman dan efikasi. Berkembangnya penyakit ini memunculkan pengetahuan dan penelitian dalam waktu yang cepat ini untuk berperan dalam mengurangi angka kesakitan dan angka kematian akibat CoVID-19. Penelitian tentang vaksin CoVID-19 ini, juga menjadi hikmah yang dapat diambil yaitu dalam mendorong pengembangan teknologi di Indonesia dan di banyak negara. Negara-negara yang tercatat dalam pengembangan vaksin CoVID-19 ini, yaitu Inggris, USA, Korea selatan, Jepang, dll. Indonesia juga berjuang untuk mengembangkan kandidat vaksin, yang diberi nama vaksin merah putih. Semua negara ingin bergerak cepat dalam penemuan vaksin CoVID-19. Dari Laporan

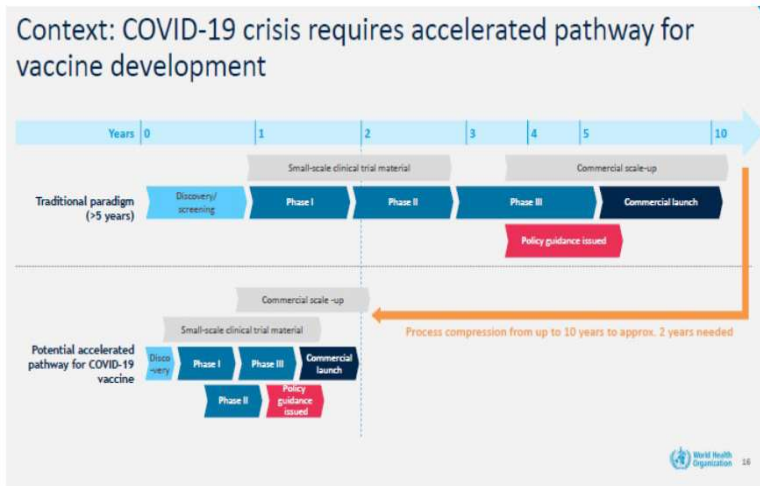
WHO ada 46 kandidat vaksin dalam penelitian untuk menemukan vaksin. Belum ada satupun dari kandidat vaksin tersebut yang telah menyelesaikan uji klinik fase III di manapun (hingga tulisan ini selesai dikarang-red) (WHO, 2020d).

Riset-riset yang dikembangkan sebagai kandidat vaksin, memiliki tujuan yang sama untuk memperoleh *herd immunity* atau kekebalan kelompok. Menurut standar WHO, vaksinasi dilakukan terhadap 70% dari populasi dengan asumsi di wilayah tersebut semuanya terpapar. *Herd immunity* diharapkan akan terbentuk kekebalan dari vaksin diberikan kepada suatu populasi dalam jumlah proporsi 70%, sehingga akan memberikan perlindungan kepada individu lain dalam populasi tersebut yang belum terbentuk imunitasnya. Semakin banyak yang mendapatkan vaksin dari populasi, maka populasi tersebut terlindungi dan seterusnya CoVID-19 akan sulit untuk menularkan karena jumlah individu yang rentan lebih sedikit yang memiliki potensi untuk ditulari. Dan selanjutnya diharapkan vaksin yang diberikan 70% pada populasi, akan menghentikan lingkaran penularan CoVID-19.

Uji klinik fase III bertujuan untuk mengumpulkan data dan fakta yang valid mengenai *benefit-risk ratio* (rasio manfaat dibanding risiko) dari vaksin yang sedang diuji. Tahapan uji klinik fase III ini dilakukan pada populasi pasien yang besar, antara 1000-3000 pasien dengan kriteria tertentu, *multi-centered* (melibatkan pusat pelayanan kesehatan). Artinya vaksin CoVID-19 di Indonesia yang dalam proses uji klinis fase III, telah melewati uji pra klinik di tingkat sel dan hewan coba. Tahapan ini sudah dianggap aman dan efikasi, sehingga

masuk dalam uji klinik fase III.

Harapan besar bahwa laporan hasil uji klinik fase III dapat dilanjutkan untuk menghentikan pandemi CoVID-19. Selama ini uji klinik fase III dapat berlangsung sampai tiga tahun, namun pandemi CoVID-19 dapat mengikuti kaidah izin penggunaan darurat (*Emergency use Authorization*/EUA) dari lembaga yang mempunyai otorisasi untuk itu di sebuah negara. Di Indonesia, lembaga tersebut adalah Badan Pengawas Obat dan Makanan (BPOM). Badan Pengawas Obat dan Makanan (BPOM) akan menilai keamanan, efektivitas dan imunogenitas vaksin CoVID-19 ini, termasuk apabila terpaksa menggunakan skema EUA. Bagi umat Islam, kehalalan produk menjadi perhatian terhadap penggunaan vaksin CoVID-19 dan MUI sangat diharapkan juga dapat menguji produk Vaksin CoVID-19 yang akan nanti digunakan.

Hasil produk teknologi kesehatan dapat diterapkan juga perlu memperhatikan rambu-rambu dari *Technical Advisory Group on Immunization* (ITAGI) dan *Strategic Advisory Group of Experts on Immunization of the World Health Organization* (SAGE WHO). Dijelaskan bahwa pelaksanaan program vaksinasi memerlukan persiapan yang baik dan komprehensif, termasuk penyusunan pedoman-pedoman terkait vaksinasi oleh perhimpunan profesi, pelatihan petugas vaksin, sosialisasi bagi seluruh masyarakat dan membangun jejaring untuk penanganan efek samping vaksinasi yang akan digunakan secara terus menerus, dan masuk dalam pantauan uji klinik fase IV. Berikut adalah skema perjalanan dari tiap uji klinik dan akselerasi untuk vaksin CoVID-19.

Gambar 4. Akselerasi Perjalanan Vaksin CoVID-19 (WHO, 2020d)

Masa Depan Vaksin CoVID-19

Vaksin CoVID-19 bukan satu-satunya jalan keluar yang dinantikan untuk menghentikan pandemi CoVID-19. Namun, untuk bisa mengatasi pandemi ini dengan baik dan tuntas, vaksin diperlukan sebagai garda depan. Data dari WHO per tanggal 3 November 2020, terdapat 47 kandidat vaksin yang masih dalam uji klinik fase I sampai fase III, bahkan ada yang baru menyelesaikan fase I. Data ini juga menunjukkan ada kandidat vaksin sebanyak 155 yang masih dalam fase pra-klinik. Artinya, begitu banyaknya riset yang dikembangkan di seluruh dunia untuk menemukan vaksin yang dijamin aman dan efikasinya. Indonesia juga telah menggunakan salah satu vaksin CoVID-19 yang berasal dari China, yaitu Sinovac. Dari telaah yang dilakukan penulis, Vaksin CoVID-19 ini sedang dalam proses uji klinik fase III di tiga negara, yaitu Indonesia (tepatnya di Bandung dengan total subjek penelitian 1620 orang), Brazil dengan total

subjek penelitian 13.060 orang dan di Turki dengan total subjek penelitian 13.000 orang. Dan diperkirakan pertengahan tahun 2021, uji klinik fase III baru dapat dikatakan usai. Artinya pada tahun 2021, penemuan vaksin terus diupayakan dan muncul herd immunity pada populasi yang besar terjadi.

Sementara itu Indonesia sebagai negara besar dengan penduduk yang hampir 270 juta jiwa, perlu mengembangkan penelitian dan uji klinik secara mandiri dan mempertimbangkan kehalalan produk mengingat jumlah penduduk Indonesia yang mayoritas beragama Islam. Indonesia diharapkan mandiri di dalam pengembangan, penyediaan vaksin dan yang penting asal inang virus berasal dari Indonesia. Oleh karena itu, kerja keras dalam pengembangan vaksin Merah Putih harus didukung kita semua dan berharap akan berhasil sehingga dapat digunakan segera untuk menghentikan pandemi CoVID-19 ini. Walau perjalanan panjang vaksin Merah Putih belum masuk dalam daftar WHO sebagai kandidat vaksin atau belum masuk tahap uji klinik. Diperkirakan akhir tahun 2021, vaksin Merah Putih baru memasuki fase uji klinik. Sehingga paling tidak butuh 2-3 tahun lagi hingga vaksin Merah Putih bisa diproduksi massal.

Waktu terus berlari, sementara CoVID-19 belum mengalami penurunan untuk berhenti. Tampaknya, tidak hanya satu jalan yang ditempuh dengan hanya mengandalkan vaksin. Upaya lain yang dapat menghentikan yang bisa dilakukan semua orang adalah disiplin dengan protokol kesehatan. Sehingga, sosialisasi, penerapan dan membudayakan protokol kesehatan harus dilakukan dimana saja, kapan saja dan oleh siapa saja.

Protokol kesehatan, yang meliputi cuci tangan sesering mungkin dengan sabun, menggunakan masker saat keluar rumah dan menjaga jarak dimana saja minimal 1 meter. Penghentian transmisi CoVID-19 diharapkan dari protokol kesehatan akan terwujud ketika ada kerjasama dari seluruh elemen masyarakat. Kehadiran vaksin CoVID-19 tidak menjamin 100% virus Corona akan dapat dieradikasi. Faktor terbentuknya antibodi pada individu bervariasi. Proses teknis yang ketat juga menentukan keefektifan suntikan vaksin. Sehingga jalan damai dengan CoVID-19, tetap harus diikhtiarkan maksimal dengan protokol kesehatan.

Vaksin CoVID-19 dan Umat Islam

Sebaiknya unsur kehalalan dari vaksin tersebut Vaksin CoVID-19 sebelum disuntikkan secara luas. Diharapkan umat Islam akan merasa nyaman dan percaya untuk memperoleh suntikan vaksin. Kenyataannya, sebagian umat Islam ada yang menolak vaksin, yang diasumsikan salah satu penolakannya karena vaksin mengandung unsur dari bahan yang tidak halal. Ada sekelompok umat Islam bahkan lebih ekstrem berpendapat, bahwa imunisasi adalah bagian dari konspirasi global untuk melumpuhkan kekuatan umat Islam. Masalah ini perlu mendapat perhatian besar dari pemerintah, jangan sampai vaksin Covid -19 yang sudah diupayakan akan kehadirannya dengan melewati perjalanan panjang dan biaya yang besar, tapi ditolak oleh sebagian umat Islam. Sehingga kepastian akan kehalalan vaksin, perlu dicermati dari memulai pengembangan vaksin Merah Putih. Lembaga formal yang berhak menetapkan halal tidaknya vak-

sin adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI). Umat Islam merupakan populasi yang besar yang menerima suntikan vaksin CoVID-19 ini, sehingga wajar kalau MUI dapat memainkan peranan dalam tim sejak awal memulai pengembangan vaksin. Ketika bahan yang dipakai dari unsur hewani, pastinya dijamin kehalalan unsur, media dan proses pengolahannya.

Sosialisasi pentingnya vaksin juga tidak kalah pentingnya dari proses pembuatan vaksin itu sendiri. Gelombang penolakan perlu diantisipasi dengan memberikan edukasi rutin dan masif dengan berbagai media informasi. Pendekatan kultural dan persuasif dengan basis kelompok masyarakat, yakni organisasi keagamaan misal Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU) dan organisasi lainya. Peran media yang mendukung literasi pro-vaksinasi, juga diperlukan untuk menguatkan pola pikir yang tidak membingungkan agar penyuntikan vaksin CoVID-19 agar dapat dimanfaatkan seluas-luasnya. Nantinya diharapkan vaksinasi akan dapat menghentikan pandemi CoVID-19 dan terjadi pemulihan semua sendi kehidupan yang sempat terpuruk karena badai pandemi CoVID-19. Mari kita ikhtiar dan berdoa kepada Yang Maha Memiliki segala kehidupan makhlukNya agar pandemi CoVID-19 berakhir.

Referensi

Kemenkes (2020). *Pedoman pencegahan dan pengendalian coronavirus disease (CoVID-19)* revisi ke-4 1. 2020; Edisi Ke-4.

Satuan Tugas Penanganan CoVID-19 (2020a). *Available from: https://covid19.go.id/*

Satuan Tugas Penanganan CoVID-19 (2020b). J*umlah Kematian CoVID-19. https://covid19.go.id/peta-sebaran*

WHO (2020a). *Weekly Operational Update on CoVID-19. 6 November 2020.*

WHO (2020b). *CoVID-19 Outbreak Situation [Internet]. Available from: who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019*

WHO (2020c). *https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019*

WHO (2020d). *Report I, Report S, Vector V, Report I, Report S, et al. DRAFT landscape of CoVID-19 candidate vaccines –.*

Tentang Penulis

Prof. Fathul Wahid, S.T., M.Sc., Ph.D. dilahirkan di Jepara, Januari 1974. Menyelesaikan studi S1 Jurusan Teknik Informatika Institut Teknologi Bandung, studi S2 Department of Informations Systems University of Agder Kristiansand Norwegia, studi S3 Department of Information Systems University of Agder Kristiansand Norwegia. Sejak 5 tahun terakhir telah mempublikasikan Jurnal Internasional berjudul *IT Innovations and Entrepreneurship in Emerging Economies - Is Cloud Computing a Magic Ingredient for Egyptian Entrepreneurs?* dan *Tensions in Information System Artefacts: Explaining Land Information Systems' Sub-Optimal Impact in Indonesia.*

Amir Mu'allim adalah Dosen Program Studi Hukum Keluarga (Ahwal Syakhshiyah) JSI FIAI UII. Saat ini menjabat sebagai Ketua Program Studi Hukum Keluarga (Ahwal Syakhshiyah) JSI FIAI UII yang beralamat di Gedung Wahid Hasyim Kampus Terpadu UII Jl. Kaliurang KM 14,5 Sleman Yogyakarta. Menyelesaikan Sarjana Muda di Universitas Islam Indonesia pada bidang Syari'ah. Gelar Sarjana diperoleh di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada bidang Syari'ah. Gelar Master of Islamic Studies diperoleh di University Kebangsaan Malaysia di bidang Syari'ah. Gelar Doktor diperoleh di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada bidang Studi Islam. Jabatan Akademik Guru Besar (Profesor) diperoleh pada tahun 2005. 3 tahun berturut-turut (2017 – 2019) mendapatkan Penelitian Hibah dari DIKTI. Karya buku terakhir (2020) adalah "Keadilan Hukum Kewarisan Islam".

Dr.-Ing. Ir. Ilya Fadjar Maharika menyelesaikan studi S1 di Universitas Gadjah Mada dengan gelar (Ir.), studi S2 di University of York UK dengan gelar (MA), studi S3 di Universitat Kassel Germany dengan gelar (Dr.-Ing). Sejak 5 tahun terakhir telah mempublikasikan Buku *Umranisme, Penjelajahan Niat Arsitektur untuk Membangun Adab* pada tahun 2018. Buku *Kawasan Belajar Istimewa di Yogyakarta* pada tahun 2016. Buku *Architecture and Other Architectures Mapping the Production of Insular Space in the Pearl River Delta (China) and Jakarta (Indonesia)* pada tahun 2007.

Muhammad Ishom El-Saha, kelahiran Demak, 23 Juni 1976. Pendidikan dasar dan menengahnya dilalui lewat Madrasah dan Pesantren Futuhiyyah Mranggen, serta menyelesaikan pendidikan S1 IAIN Yogyakarta, S2 IAIN Jakarta, dan S3 UIN Bandung. Selain aktif menjadi Dosen UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten dan UNUSIA Jakarta juga mengabdikan diri menjadi Pengasuh Pesantren Miftahul Huda Cengkareng.

Fahruddin Faiz. Lahir di Mojokerto Jawa Timur pada 16 Agustus 1975. Menempuh pendidikan S1 hingga S3 di UIN Sunan Kalijaga bidang studi Islam. Saat ini merupakan Dosen di program Studi Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Di samping aktifitas sebagai Dosen, juga menjadi pengasuh forum kajian filsafat di Masjid Jenderal Sudirman Yogyakarta yang dikenal dengan nama "Ngaji Filsafat".

Dalam dunia kepenulisan, Fahruddin Faiz cukup aktif menulis. Selain tulisan-tulisan di berbagai jurnal ilmiah, juga buku-buku dalam genre filsafat dan studi Islam. Dalam rentang waktu 2019-2020 saja, telah terbit empat buah bukunya, yaitu: "Hermeneutika Al-Qur'an: Teori, Kritik dan Implementasinya" (Penerbit Dialektika), "Dunia Cinta Filosofis Kahlil Gibran" (MJS Press), "Lintasan Perspektif: Ihwal Pemikiran dan Filsafat" (MJS Press) dan "Ihwal Sesat Pikir dan Cacat Logika" (MJS Press).

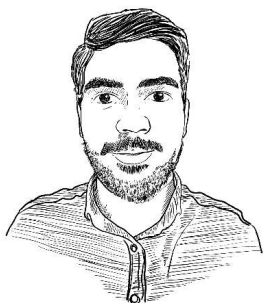
Priyonggo Suseno, S.E., M.Sc. Menyelesaikan Sudi S1 di Universitas Gadjah Mada, studi S2 di Loughborough University UK. Pada tahun 2008 telah mempublikasikan buku Ekonomi Islam yang diterbitkan Rajawali Press dan mempublikasikan Jurnal Nasional Analisis Efisienasi Dan Skala Ekonomi Pada Industri Perbankan Syariah Di Indonesia; Jurnal Of Islamic Business And Economics Vol. 2 No.1 pada tahun 2008,

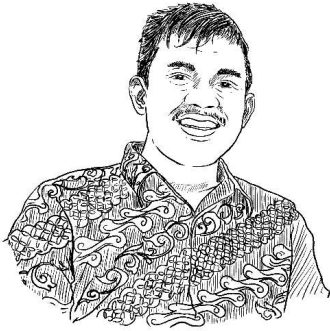
M B Hendrie Anto (MBHA) adalah staf pengajar dan sekretaris Program Studi Ilmu Ekonomi, Fakultas Bisnis dan Ekonomika UII. Field interest MBHA terutama adalah di bidang Ekonomi dan Keuangan Islam. Selain aktif meneliti, menulis buku, seminar di dalam dan luar negeri, ia juga aktif di beberapa organisasi seperti Masyarakat EKonomi Syariah DIY, Majelis Ulama Indonesia DIY, Majelis Ekonomi dan Kewirausahaan Muhammadiyah DIY, dan Ikatan Ahli Ekonomi Islam DIY. MBHA menamatkan pendidikan sarjananya di Fakultas Ekonomi UGM (1994) serta masternya di Economics Department, Loughborough University, England.

Hijrian Angga Prihantoro adalah Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum (FSH), UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Hijrian menyelesaikan studi S1 dengan konsentrasi Hukum Islam pada Fakultas Syari'ah dan Hukum di Universitas Al-Azhar, Mesir, studi S2 pada keahlian perbandingan hukum Islam dan hukum positif di The World Islamic Science University, Amman, Yordania. Saat ini Ia sedang menempuh studi doktoralnya (S3) di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Hijrian berhasil mempublikasikan buku Filsafat Hukum Islam Indonesia: Sakralitas dan Pluralitas (LKiS, 2019). Beberapa artikel jurnal ilmiah yang telah dipublikasihan di antaranya Islam and The Humanity of State; From Fiqh of Politics to Fiqh of Citizenship (Ulul Albab, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang) Enigma Politisasi Teks antara Otoritarian dan Egalitarian (Mutawatir, UIN Sunan Ampel Surabaya)

Prof. Drs. Purwo Santoso, MA. Ph.D. Dikenal pada mahasiswa sebagai professor Ilmu Pemerintahan yang selalu mengajak tertib berteori dan berpikir kritis ini telah menyelesaikan studi S1 Jurusan Ilmu Pemerintahan Universitas Gadjah Mada, studi S2 Jurusan International Development Studies St. Mary's University Halifax Canada, studi S3 Governement (with special reference of enviromental) London School of Economics and Political Science. Sejak 5 tahun terakhir telah mempublikasikan buku La Inevitabilidad DelModelo Hibrido : La Trayectoria De La Transformacion Del Estado En Indonesia Tras La CaidaDe Suharto, buku Inevitability of Hybrid Model: Trajectory of the State's Transformation in Post-Suharto Indonesia, Jurnal Demokratisasi Terpimpin: Wacana Refleksi Epistemik Menolak Kemandekan.

Dr. Siti Mutiah Setiawati, MA, adalah Dosen Senior pada Departemen Ilmu Hubungan Internasional, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Gadjah Mada. Siti Mutiah Setiawati menyelesaikan studi S1 Jurusan Hubungan Internasional Universitas Gadjah Mada, studi S2 Master of Arts in Middle Eastern Politics SOAS University of London, studi S3 Doctor in Political Science Universitas Gadjah Mada. Sejak 5 tahun terakhir telah mempublikasikan buku Peluang dan Tantangan Politik Luar Negeri Indonesia di Bawah Presiden Susilo Bambang Yudhoyono: Menjaga Perbatasan dan Eksistensi. Jurnal Security Complex Indonesia-Australia dan Pengaruhnya terhadap Dinamika Hubungan Kedua Negara

Dr. Hepi Wahyuningsih, S.Psi., M.Si. dilahirkan di Cilacap 23 Oktober 1976. Menyelesaikan studi S1 di Universitas Gadjah Mada, studi S2 di Universitas Gadjah Mada, studi S3 di Universitas Gadjah Mada. Sejak 5 tahun terakhir telah mempublikasikan Jurnal Ilmiah Parental marital quality and adolescent psychological well-being: A meta-analysis pada tahun 2020, Jurnal Pelatihan Literasi Sumber dan Bahan Belajar di Internet bagi Guru PAUD di Kecamatan Ngaglik, Sleman pada tahun 2018, Jurnal The Effect of Group Counseling to the Discipline Improvement of Student? Learning in Islamic Junior High School in Yogyakarta pada tahun 2018

Ömer Faruk Çıngır lulus dari program sarjana Hubungan Internasional di Universitas Ankara pada tahun 2014. Pada tahun 2016, Omer berhasil mempertahankan tesis berjudul "Migrasi dan Biopolitik di Turki: Studi Kasus Pencari Suaka Bersyarat di Irak" dari Departemen Hubungan Internasional Eskisehir Osmangazi Universitesi. Sejak tahun 2017, Omer mengerjakan riset doktoral dengan topik riset migrasi irregular WN Indonesia dan Filipina di University of Malaya. Tema-tema riset yang dikerjakan Omer adalah isu pergerakan migrasi irregular, politik Asia Tenggara, sosiologi politik internasional dan sosiologi agama.

Tufan Kutay Boran lahir pada tahun 1991 di kota Zonguldak, Turki. Kutay mengambil program sarjana di Departemen Hubungan Internasional Universitas Gazi dan menyelesaikan program master di Departemen Hubungan Internasional Universitas Selcuk. Tesis masternya berjudul hubungan Turki-Israel masa Adalet ve Kalkinma Partisi. Tesis ini telah diterbitkan dalam bentuk artikel di jurnal berindeks SCOPUS dan telah dipresentasikan dalam sebuah konferensi kecil di Universitas Indonesia. Saat ini, Kutay melanjutkan studi Doktoral di Ilmu Politik UGM dengan beasiswa YLSY (Beasiswa Studi Luar Negeri untuk WN Turki) dari Kementerian Pendidikan Nasional Republik Turki. Dalam studi Doktoral yang sedang ditempuh, Kutay meneliti topik tentang Politik Luar Negeri Indonesia.

Rajif Dri Angga, S.IP dilahirkan di Banyumas, 30 Desember 1992. Menyelesaikan studi S-1 di Jurusan Politik dan Pemerintahan, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Gadjah Mada (UGM). Saat ini Rajif sedang menempuh studi S-2 di Magister Sosiologi, Fisipol UGM. Sejak tahun 2015 bergabung sebagai peneliti pada Institute for Research and Empowerment (IRE) Yogyakarta. Pengalaman riset yang pernah dilakukan, antara lain: riset Advokasi Pelaksanaan UU Desa di Kabupaten Pasangkayu, Sulbar; Ketimpangan Perdesaan dan Perkotaan di DIY, studi Pengembangan Lembaga Ekonomi Lokal berbasis Sawit di Kabupaten Sekadau, Kalbar, riset Pendampingan Desa di Kabupaten Buton Selatan, Sultra. Sejumlah publikasi yang pernah ditulis, di antaranya: Kebangkitan Layanan Dasar di Delta Mahakam: Sinergi Program CSR Berbasis Masyarakat (2020, tim penulis)

dr. Linda Rosita, M.Kes, Sp.PK(K). Telah menyelesaikan studi S1 Fakultas Kedokteran Universitas Gadjah Mada, studi S2 Ilmu Kedokteran Klinik FK UGM, studi Spesialis PPDS Patologi Klinik FK UGM. Sejak 5 tahun terakhir telah mempublikasikan Jurnal Analisis Kadar Prostate Specific Antigen (PSA) Total Serum Berdasarkan Usia Pada Laki-Laki Sehat, Jurnal Differences in Changes of Hemoglobin Between 6-12 Hours and 12-14 Hours After Transfusion, Jurnal Analysis of Prostate Specific Antigen (PSA) level on Medical Check-up (MCU) Participants.

UNITY IN DIVERSITY

BHINNEKA TUNGGAL IKA

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

الجامعة الإسلامية الإندونيسية